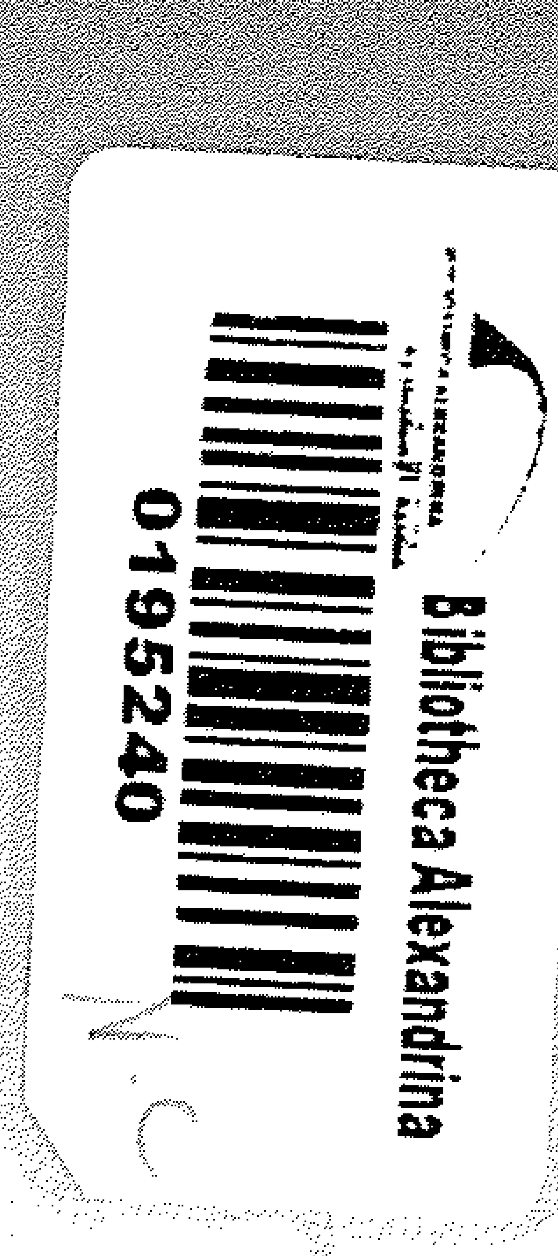
كتاب الرافد

٤

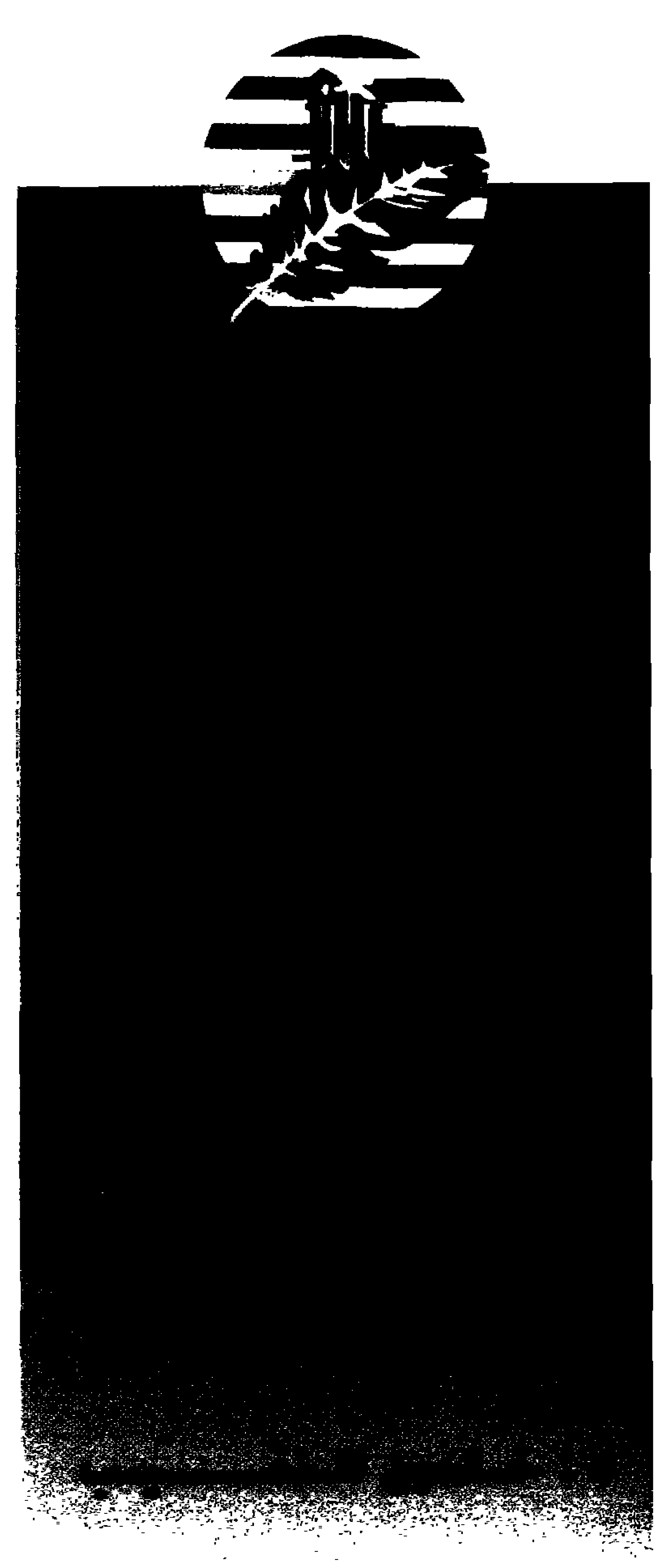
مجموعة كتّاب



المثقف العربي
راهن التحولات.. والمستقبل

منشورات دائرة الثقافة والاعلام - الشارقة - ا.ع.م

١٩٩٦



د . عبد الإله بلقزيز

د . محي الدين اللاذقاني

أ. معن بشور

أ . نبيل سليمان

المثقف العربي
راهن التحولات..والمستقبل

منشورات دائرة الثقافة والاعلام - الشارقة - ا.ع.م

الطبعة الاولى ١٩٩٦

تصميم وإخراج : طلال معلا



محتويات هذا الكتاب هي الابحاث والتعقيبات التي قدمت في ندوة «الثقافة العربية وتحديات المستقبل»، التي نظمتها دائرة الثقافة والاعلام في الشارقة في اطار البرنامج الفكري المصاحب لمعرض الشارقة للكتاب في دورته الرابعة عشرة في نوفمبر ١٩٩٥.

قدم هذه الابحاث والتعقيبات عدد من أبرز الباحثين والمثقفين العرب الذين تصدوا لمعالجة القضايا المفصلية في الحياة الثقافية العربية في اجواء الحوار المفتوح وتعدد الآراء على قاعدة الاحترام المتبادل لكل وجهات النظر والرغبة المشتركة والمسؤولة لتعيين دور المثقف العربي ازاء التحولات الجارية حاضراً ومستقبلاً.

مادة هذا الكتاب تشكل مساهمة في الفعاليات التي تقيمها منتديات ومنابر فكرية وثقافية رصينة في العالم العربي لتحليل طبيعة التحولات الجارية وآثارها على الاصعدة المختلفة، وعلى الصعيد الثقافي بالدرجة الأولى، لتجاوز حالة البلبلة والتردد والتغلب على مناخ الاحباط واليأس الذي يشاع حالياً، متزامنة مع مساعي ادخال المنطقة العربية في منظومة جديدة من العلاقات والمصالح تحت شعار النظام الشرق أوسطي، وما يقتضيه ذلك من محاولات طمس الهوية الثقافية وتغييب الذاكرة الجمعية العربية.

يولي المساهمون في الكتاب أهمية خاصة للدور المناط بالمثقف العربي في هذا المنعطف المصيري من تاريخنا، ادراكاً لخطورة الدعوات التي تنطلق من هنا وهناك لاستقالة المثقف من واجباته، مشككة في جدوى هذا الدور، دافعة بالثقافة الى حالة من السلبية والعبثية، فيما هي حصن الدفاع الأخير أمام التحديات غير المسبوقة. ومن منطلق الاحساس العميق بالحاجة لخلق حالة من الجدل الثقافي السوي، يحث الكتاب على

تفعيل دور الثقافة العربية في عالم اليوم المتغير.

لا تبغي أبحاث هذا الكتاب الانغلاق على الذات والتمترس بالماضي، مثلما لا تبغي الذوبان في طوفان النظام العالمي الجديد وأنماط الثقافة التي يروج لها، انها تنطلق من حق كل أمة في ان تكون طرفاً فاعلاً في عالم متعدد الثقافات والابداعات، بعيداً عن الالحاق القسري باحادية سياسية وثقافية لا تعكس ما في عالمنا من ثراء في المنابع وتعدد في الحضارات. وقمين بالعرب الا ينعزلوا عن ديناميكية العصر، وقمين بهم كذلك أن يكون لهم إسهامهم المتميز المستمد من تاريخهم ومن شروط تطور حضارتهم وثقافتهم، في المجرى الراهن والمستقبلي للثقافة العالمية. وهذا ما تؤكد عليه، في مواضع مختلفة، الابحاث التي يضمها الكتاب بين دفتيه.

هذا الكتاب، وكتب سابقة له ولاحقة من سلسلة «كتاب الرافد»، تندرج في اطار المشروع الثقافي الذي تتبناه دائرة الثقافة والاعلام في الشارقة نحو تأصيل ثقافة وطنية جادة ومسؤولة، بديلا لثقافة السهولة والاستهلاك، وينفتح هذا المشروع على كل المساهمات المحلية والعربية التي تحمل الهم ذاته، وترمي للهدف ذاته، ويتسع هذا المشروع لمجالات الثقافة بمفهومها الواسع الشامل الذي يلامس قضايا الابداع والأدب والنقد والفلسفة والتاريخ وغيرها.

ورهاننا كبير على المساهمات الجادة للمثقفين من داخل دولة الامارات وخارجها بما يعزز المسعى الذي نعمل لانجازه، ويحقق الغايات المرجوة منه، علّ هذه المساهمات تشكل اضافة للحركة الثقافية في الامارات وفي العالم العربي على امتداده.

الناشر

المثقف العربي ازاء التحولات
فاعل أم منفعل

معن بشور

سأختار في هذه الورقة منهجا في المعالجة يتجنب المدخل المألوف في مثل هذه الحالات، وهو مدخل تعريف عناصر البحث وتعديلها قبل الحديث عن العلاقة بينها.

وعزوفي هذا مرده الى سببين :

الأول : ان الدخول في حقل التعريفات، وهي متعددة بالنسبة للمثقف، أو التحديدات، وهي واسعة، بالنسبة للتحولات، سيخرج الورقة وهي بالأصل مساهمة محدودة، عن غايتها المحددة لها في عنوانها، وقد يجعلها متداخلة مع أوراق أخرى في هذه الندوة.

الثاني : أنني حريص في معالجتي لموضوع الورقة (المثقف العربي ودوره في التحولات) ان ابتعد عن المعالجة الأكاديمية وان أركز على افكار وملاحظات نابعة من تجربة عشتها أو عايشتها وواكبت تجلياتها، سواء من خلال انخراطي في الحياة العامة من خلال موقعي كمثقف على مدى يزيد عن الثلاثين عاما، أو من خلال عملي في أكثر من موقع أو منبر ثقافي على امتداد هذه السنوات، أو من خلال تأملي في الكثير من التجارب الثقافية التي عرفتها أمتنا العربية في العقود الماضية.

وقبل الحديث عن دور المثقف ازاء التحولات، وهل هو فاعل أم منفعل بها، (رغم أن الفعل لا يعني بالضرورة تناقضا مع الانفعال بل يأتي أحيانا من قلبه وفي اطار تجاوزه) لابد من الاشارة الى وهمين طالما وقع المثقف عموما، والمثقف العربي خصوصا، أسير أحدهما، أو أسيرهما معا في مراحل متعاقبة، فتضاءل انفعاله بالتحولات، وانعدم فعله أو تلاشى ازاءها.

وهمان

الوهم الأول : وهو شعور المثقف بضآلة التأثير وصولا الى الاحساس بالعجز المطلق عن أي فعل في مجريات الأمور التي تدور من حوله، مما يقوده الى الانغلاق الكامل، والتقوقع في دوائر ضيقة، والتحول الى السلبية المطلقة المحفوفة بتشاؤمية مبالغ فيها في نظرته الى الأمور. وينبع هذا الوهم دون شك من جملة أسباب تتصل بالظروف الذاتية للمثقف ذاته وأحيانا بالظروف الموضوعية أو العامة المحيطة.

١- الاحباط الذي يصيب المثقف نتيجة فشله في اطار تجربة ما في الالتزام الحزبي أو السياسي أو الوطني العام كان خاضها في مرحلة من حياته، أو نتيجة خيبته الكبيرة بسبب فشل تجربة كان يعلق أكبر الآمال عليها.

وغالبا ما يكون الاحباط بحجم الطموحات المعلقة، فيتحول المثقف من أمل كاذب الى يأس غير مبرر.

٢- الاحباط الناجم عن فشل المثقف في تدبير أمور حياته العادية، وفي توفير الحد الأدنى من العيش الكريم له ولعائلته، بينما يرى الأقل منه علما أو كفاءة أو خلقا يتمتع بامتيازات الرفاه والعيش الرغيد.

ان هذا الاحساس بالارتباك أمام متطلبات الحياة، يضع المثقف في اجواء القلق والتوتر وعدم الاطمئنان، وبالتالي يسأل نفسه : اذا كنت عاجزا عن تدبير أموري الخاصة، فمن أين لي القدرة، بل والحق، في التفكير بتدبير أمور الناس.

٣- الاحباط الناجم عن طريقة تعامل معظم أصحاب القرار في بلادنا مع المثقف والثقافة عموما.

فالعديد من أصحاب القرار هؤلاء ينظرون الى المثقف نظرة ملؤها الشك والحذر والريبة، إما بسبب مركبات النقص التي تلفهم تجاه الثقافة والعلم والفكر، أو بسبب الطبيعة الديكتاتورية لمعظم الأنظمة في بلادنا التي تجعل من الحاكم ينظر الى المثقف كمشروع معارض أو متمرد أو ثائر عليه فإما أن يخضعه بالاغراء أو يسعى الى شطبه بالتهديد.

فالمثقف الذي غالبا ما يواجه من قبل صاحب القرار بالازدراء أو الحذر، يشعر بالقلق والخوف والشعور بالعجز، فيسارع الى الانكفاء والانزواء والانصراف الى تدبير أمور حياته اليومية خوفا من أن يفقد رأيه أو رأسه.

٤- الاحباط الناجم عن اتساع نطاق الجهل والأمية واللامبالاة على مستوى المجتمع ذاته، بحيث يشعر كثير من المثقفين انهم يكتبون لأنفسهم وبالتالي يقلعون عن أحلام الفعل والتأثير والتغيير لأنهم محاصرون بحاكم حاقد أو مستبد، وبجمهور جاهل أو غير مبال.

أما الوهم الثاني : والذي كثيرا ما يتداخل في حياة المثقف مع الوهم الأول، بل ويقود اليه في كثير من الأحيان، هو ذلك الاحساس المبالغ فيه الذي يقع المثقف فريسة له، وهو أنه قادر بكلمة أو خطبة أو موقف أو اطلالة اعلامية أو قصيدة

ملتهبة أن يغير مجرى التاريخ في بلده، انه احساس بدور رسالي أو تاريخي أو استثنائي انتدبته العناية الالهية أو القدر للاضطلاع به، انه تداخل الأسطورة بالبنية النفسية والعقلية الغضة التي لم تحتك بالواقع الحقيقي فيصلبها وتدرك تعقيداته فتستمد من معالجتها خبرة وقوة، وتحيط بقوانينه وتتمرس بتحدياته فتصبح أكثر نضجا.

ولهذا الوهم أيضا أسبابه المتصلة بظروف المثقف الذاتية أو تلك المحيطة به.

١- احساس شائع لدى المثقفين بنوع من التفوق ازاء محيطهم، وهو تفوق نابع من امتلاكهم لناصية العلم والثقافة وسط بيئة مازالت ترزح تحت نير الجهل والأمية، بل هو تفوق تعززه نظرة الاحترام التقليدية التي تحملها مجتمعاتنا «للأستاذ» بدءا من ذلك الفقيه والعالم وصولا الى المعلم في المرحلة الابتدائية ناهيك عما كان يثيره لقب «دكتور» وايحاءاته السحرية المتداخلة مع الطب والشفاء من الأمراض، أو «مهندس» أو «محام» أو غيرها من المهن الحديثة.

٢- اطلاع واسع على تاريخ البشرية القديم والمعاصر وما يحمله من مؤشرات وأدلة على قوة الفكر والثقافة في اطلاق الثورات والتحولات الكبرى في العالم.

فهل يمكن فصل الثورة الفرنسية عن أفكار علماء التنوير ونظريات العقد الاجتماعي، وهل نستطيع أن نعزل انتصار الثورة البلشفية عن نظريات ماركس وانجلز ولينين، بل حتى عن روايات دوستويفسكي وغوركي.

وفي أمة كأمتنا، كانت مهدا لرسالات سماوية عدة، حيث الأديان منظومة من المبادىء الفلسفية، والقيم الخلقية والقواعد السلوكية، وحيث لعبت الأديان وما تزال دورا مهما في الثورات والتحولات، يصبح الميل قويا لدى المثقفين بالاعتقاد بقدرة الفكر والثقافة والأدب السحرية على التأثير. الم يطلق أبناء حركة ثورية عربية معاصرة على أنفسهم لقب «الأنبياء الصغار» كتعبير عن ثقتهم بقدرتهم الخارقة على التغيير والتثوير.

٣- الاهتمام الذي يبديه بعض أصحاب القرار في بلادنا (حكام متنورون، ذو نظر ثاقب ودهاء استيعابي) بالمثقفين على اختلاف أنواعهم، فيقربونهم إما طلبا المشورة، أو تمتعا بمجلسهم الثقافي أو الأدبي، أو رغبة في تزيين صورتهم كحكام لدى الشعب، أو شعورا بالحاجة الى واجهة ثقافية للحكم أو الى قوة حجتهم لتبرير السياسة السائدة والدفاع عنها.

ان هذا الاهتمام قد يوهم بعض المثقفين انهم باتوا أصحاب القرار في

بلادهم، وان الحكام لا يقطعون خيطا الا بعد الوقوف على رأيهم، وبالتالي يسرفون في المبالغة بتقدير قدرتهم على التأثير.

٤- الدور الهام الذي لعبته، وما تزال، الأحزاب والحركات السياسية ذات الجذور العقائدية والنظرات الفلسفية في الحياة العامة في بلادنا خلال العقود الأخيرة.

فمثل هذا الدور عزز لدى المثقفين الذين تولوا مسؤوليات هامة في تأسيس هذه الحركات أو قيادتها، الاحساس بأهمية الدور الذي يقومون به، بل وجعلت بعضهم يبالغ بدوره الى حد الارتطام بحقائق الواقع القاسية، فانقلب الى مواقع اليأس المطبق والمرارة الناقدة لكل ما هو حوله.

مصادر الوهمين

ان هذين الوهمين اللذين تجاذبا العديد من المثقفين العرب، هما على رغم تناقضهما الظاهري، يشتركان في كونهما نابعين من مصادر متقاربة الى حد كبير.

١- فكلا الوهمين ناشيء عن ابتعاد هؤلاء المثقفين عن معايشة الواقع الحي بكل تعقيداته وتداخلاته، سواء المضيء منه الذي يبعث على الأمل، أو المظلم الذي يقود الى القنوط. فالواقع مدرسة لا تقل أبدا، وأحيانا تزيد، في ثراء مصادرها وتنوعها، عن أي مدرسة فكرية وفلسفية، بل ان الواقع يشكل امتحانا دائما لصدقية كل النظريات والأفكار ولجديتها.

لا بل ان الثقافة الحقيقية الفاعلة هي نتاج معادلة التفاعل الخلاق بين الفكر والواقع، بين الرؤى الذهنية والوقائع الحياتية الملموسة، وأي تغليب لأحد طرفي المعادلة يقود الى خلل كبير، فالواقعية المجردة من الفكر تقود الى العمى أو الغرق السحيق، والأفكار البعيدة عن الواقع تقود الى الجنوح فانعدام الوزن فالسقوط المريع.

٢- وكلا الوهمين ناشيء أيضا عن ضعف فكرة الالتزام لدى المثقف العربي.

والمقصود بالضعف هنا ليس قلة عدد الملتزمين من المثقفين، فعددهم بلغ في مراحل معينة مئات الآلاف، ولا سهولة مغادرة غالبيتهم لمواقع الالتزام لدى أول خلاف فكري أو سياسي أو خيبة أمل، بل المقصود به بالدرجة الأولى تلك التشويشات الشائعة العالقة بمفهوم الالتزام.

في كل مرة تذكر كلمة الالتزام تقفز الى الذهن وعلى الفور، فكرة الالتزام الحزبي أو العقائدي الضيق أو السياسي المباشر، فيرتبط الالتزام فورا بالتعصب، والضيق بالرأي الآخر، بل ويصبح مناقضا للحرية التي هي أول شروط الابداع.

ولعل هذا الفهم الخاطىء للالتزام لدى العديد من المثقفين جعلهم أسيري الوهمين السابقين أي وهم الشعور بالعجز اذا كان خارج الالتزام الحزبي والعقائدي، أو وهم الشعور بالقوة الخارقة اذا كان يتولى مسؤولية قيادية في حركة عقائدية أو سياسية، وبالتالي تركهما خارج دائرة التأثير الايجابي الفاعل في مجتمعهما وازاء التحولات الجارية.

أما الالتزام الحقيقي، فهو أوسع من تلك المفاهيم بكثير، انه التزام بقضية، وبمثل عليا وبقيم، قد يأخذ شكل انتماء الى حزب أو حركة أو جماعة معينة وقد لا يأخذ ذلك، بل قد يتطلب أحيانا الوقوف على مسافة من هذه الأحزاب أو الحركات.

فمثل هذا الالتزام يحرر المثقف من الأوهام والقيود في آن معا، ويطلق الابداع كعملية نابعة من قلب المعاناة وموجهة لمعالجة أسبابها وجذورها ولا يحده أي اعتبار الا اعتبار الصدق والذي هو أساسا شرط رئيسي من شروط الابداع.

٣- وكلا الوهمين ينبع كذلك من غياب فكرة التراكم في معظم جوانب حياتنا العربية، الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

فالتراكم، بمعناه العمودي أي اتصاله بما سبقه من منجزات، وبمعناه الأفقي أي تكامله مع ما يحاوره من جهود، مازال ضعيف الأثر في بلادنا على غير صعيد، حيث الفردية الصارخة هي سمة كل انتاج ثقافي أو سياسي أو حتى اقتصادي.

وفي حين تظهر هذه الفردية، وخصوصا في الجانب الثقافي، شرطا للحرية لأنها تحرر صاحبها من كل القيود، تتحول وبسرعة الى قيد على فعاليته وانجازه، لأنها تسجنه في دائرة العجز، انها تأخذ صاحبها الى جبل عال من الأوهام ثم تقذف به في واد سحيق من العجز.

ان التراكم هو مفهوم وتقاليد ومؤسسات، بل هو طريق تحويل التأثيرات الفردية المتناثرة للمثقف الى تحولات نوعية.

٤- ان كلا الوهمين ناشيء كذلك عن فهم مشوش للعلاقة بين الثقافة والسياسة.

فالبعض لا يستطيع أن يرى الثقافة الا ذيلا للسياسة وملحقا بها، فيضع طاقته الفكرية والعلمية والأدبية والفنية في خدمة رجالها، مادحا تارة، مبررا تارة أخرى، مساوما على الحق في كثير من الأحيان.

بينما البعض الآخر يتصور ان الثقافة وحدها بمعزل عن ادراكها لتعقيدات السياسة ولإعتبارات موازين القوى قادرة على أن تصنع الأعاجيب.

وفي الحالتين يضحى المثقف أسير الأوهام - القيود التي تعطل فاعليته، وتهدر قدراته وتهمش دوره وتأثيره.

الخروج من أزمة الفعل

ان عرض هذه الأوهام بتجلياتها وأسبابها ومصادرها الفكرية والاجتماعية يلخص في الوقت ذاته مظاهر أزمة الفعل لدى المثقف العربي وأحيانا يقلص مساحات انفعاله بالتحولات فيرى نفسه، لفرط يأسه، غير معني بها، وغير آبه بانعكاساتها.

والتحرر من هذه الأوهام بالخروج من أزمة الفعل والتأثير يتطلب تمييزا بين أصناف المثقفين العرب، وبالتالي بين وسائل قدرتهم على التأثير والفعل ازاء التحولات.

ا - الإبداع

فهناك اولا الفعل عبر الابداع الثقافي ايا كان شكل هذا الابداع شعرا أو نثرا، لوحة تشكيلية أو رسما كاريكاتيريا، تمثالا موحيا أم صورة فوتوغرافية معبرة، رواية طويلة أو قصة قصيرة أم حتى نكتة ذات مغزى، مسرحية مميزة أم فيلما سينمائيا، مسلسلا تلفزيونيا أم برنامجا اذاعيا، حدوتة شعبية أم رسما للأطفال، اعلانا ذكيا أم شعارا ناطقا.

فالابداع هو الأقدر على توحيد وعي الشعب، وتقريب أمزجة أبنائه، وعلى تمتين الوحدة الحضارية بين الأمم، لكن الأثر الذي يتركه المبدعون كثيرا ما يحتاج الى زمن طويل لتظهر نتائجه العميقة وفعله الحقيقي في اطلاق التحولات المطلوبة.

ومن هنا فالمبدع يجب أن يكون صبورا، يستعيض عن رؤية النتائج المباشرة لفعله بالتمتع بحلاوة الانجاز، وكثيرا ما يفقد المبدع قدرته على الابداع ذاته حين يفقد صبره ويسرع في طلب النتائج.

فالابداع يبدأ ومضة لدى المبدع، لكن هذه الومضة قد تخبو بسرعة اذا لم يمدها صاحبها بالثقافة، ويحصنها بالتأني والصبر الدؤوب، ويرتقي بها طالبا السمو المتجدد.

في هذه الحالة يمكن أن يكون المبدع فردا، لكن ابداعه لا يستمر ويتواصل الا إذا نما في بيئة ابداعية يتكامل معها ويتراكم جهده مع جهودها، ولا يستمر الابداع أيضا الا إذا كان نابعا من نوع خاص جدا من الالتزام الجوهري المتحرر من كل قيود الالتزام الشكلي أو السطحي أو السياسي المباشر.

٢- البحث والدراسة

وهناك ثانيا الفعل الثقافي عبر الدراسة والحوار والبحث المعمق، النظري والميداني، لمختلف القضايا.

فالمعرفة قوة تزداد أهميتها يوما بعد يوم لا سيما مع التطور العلمي والتكنولوجي الهائل، والمثقف المسلح بمعرفة حقيقية يستطيع أن يتحول الى قوة موجهة فاعلة في محيطه سواء على مستوى المجتمع أو على مستوى الحكم.

ان الفعل ازاء التحولات يتطلب دراستها أولا، بدقة وموضوعية وتجرد خال من الأفكار المسبقة والتفكير الرغبوي، دراسة باردة في تحليلاتها، حارة في دوافعها ومحركاتها.

ان هذه الدراسة المعمقة، وما يرافقها من حوار، تقود المثقف الى دراسة الاحتمالات المتنوعة واقتراح الحلول المناسبة لكل منها، فلا يفاجأ المجتمع بهذه التحولات بل تفاجأ التحولات ذاتها باستعداد المجتمع لمجابهتها.

ان الاحاطة بخلفية التحولات، والاطلاع على مجمل الاحتمالات، يساعد صاحب القرار على اتخاذ القرار بعقلانية، وهكذا تستعيد الثقافة دورها كقائد في المجتمع لا ملتحقة بالحاكم أو منسحقة أمام صاحب النفوذ، أو منغلقة عن المجتمع.

لكن الفعل عبر الدراسة والبحث لا يمكن أن يكون جهدا فرديا مهما كانت قدرات الفرد خارقة، بل لابد من أن يكون ثمرة عمل مؤسسي تتكامل فيه الجهود والأبحاث وتتراكم عبره الخبرات والتجارب.

وفي هذا الاطار نسجل للمثقفين العرب، انهم ورغم كل مظاهر التراجع والتردي على المستوى السياسي، نجحوا في اطلاق مؤسسات ثقافية رائدة سواء على مستوى الأمة أو على مستوى الأقطار، بعضها كمراكز دراسات وبعضها كمنابر ومنتديات ثقافية تتولى ادوارا طليعية في مجتمعاتها.

ولعله من مبررات الأمل بمستقبل العمل القومي، رغم التراجعات المريعة التي مني بها في السنوات الأخيرة، أنه أخذ يستجمع قوته من حيث كانت نقطة ضعفه الرئيسية، فلقد تسلل الارتباك والضعف الى الحركة القومية العربية الحديثة من باب النقص الفكري الذي كانت تعاني منه حين اكتفت باطلاق الأفكار والشعارات العامة الصحيحة ولم تستكملها بالدراسات الميدانية والأبحاث العلمية التي تعطي هذه الأفكار والشعارات مضامينها وتمنع تسلل أفكار أو عناصر دخيلة عليها.

فما قام به مركز دراسات الوحدة العربية مثلا منذ عشرين عاما، وما يزال، بالاضافة الى عدد من مؤسسات الأبحاث والدراسات قد سد فراغا كبيرا في الفكر العربي المعاصر، ومنح المثقفين، كما أصحاب القرار، مادة غنية من الدراسات والأبحاث تتناول معظم جوانب الحياة العربية، ناهيك عما يفتحه من آفاق استراتيجية للأمة العربية سواء في علاقتها بنفسها أو بدول الجوار أو العالم.

كما أن ما تقوم به منابر ومنتديات ثقافية متعددة على صعيد تعميق الحوار بين التيارات الفكرية والسياسية والثقافية المختلفة، وترسيخ فكرة القبول بالآخر واحترامه، وتعزيز روح الوحدة الوطنية في العديد من الأقطار العربية، أخذ يسد نقصا آخر شكت منه حركة النهوض العربي في العقود الماضية، وهو النقص المتمثل بالتزمت الفئوي، ورفض الآخر، وتغليب لغة التناحر على منطق التحاور، والذي يؤدي في أحيان كثيرة الى حروب أهلية بعضها معلنة بالفعل وبعضها مازال كامنا.

في هذا الاطار كانت تجربة (دار الندوة) في بيروت، والتي ولدت في قلب الحرب الأهلية وكرد على منطقها التقسيمي، فقدمت مع مثيلاتها من الحركات والمنتديات واللقاءات الثقافية اللبنانية الوحدوية الاطار الفكري والنفسي لحركة السلم الأهلي والوحدة الوطنية التي تحولت مع النقابات الى حركة شعبية كاسحة مهدت لاتفاق انهاء الحرب اللبنانية الذي جرى في مدينة الطائف السعودية قبل ست سنوات.

لقد استطاع المثقفون اللبنانيون أن يقاوموا بعين الثقافة مخرز الحرب، وأن يواجهوا بأقلامهم وريشهم ومبادراتهم بنادق الميليشيات ويصمدوا بوجهها، وأن يبنوا بوعيهم وحدة وطنهم ومؤسساتهم قبل أن تقوم بالفعل، فكانوا بذلك فاعلين في التحولات بعد أن بقوا لفترة منفعلين ازاء ما حملته تلك التحولات من صور وحشية قائمة.

٣- الموقف

وهناك **ثالثا** الفعل عبر الموقف الذي تتخذه شخصية ذات وزن معنوي كبير أو مجموعة مثقفين ازاء قضية هامة أو تحول حاسم.

وقد يكون الموقف بيانا أو مذكرة أو عريضة أو اجتماعا أو تظاهرة تنطلق في لحظة حاسمة من حياة الوطن.

مثل هذا الموقف قد يكون له فعله المباشر في الأحداث، وقد يطلق تحولات شعبية كبيرة ولكنه في أغلب الأحيان قد لا تظهر نتائجه الملموسة الا بعد حين.

فبعض المواقف قد يأتي في لحظة نضوج التحول واختماره فيعجل في اطلاقه، وبعضها قد يأتي قبل هذه اللحظة بزمن طويل فيعجل في انضاج التحول واختياره. لكن سلاح الموقف يبقى سلاحا حاسما لا سيما في مواجهة المحتل.

فالمقاومة اللبنانية للمحتل الإسرائيلي مثلا بدأت بالشعارات أطلقها علماء كالشيخ الشهيد راغب حرب (الموقف سلاح والمصافحة اعتراف)، أو مجموعات قومية عربية يقودها مثقفون كتجمع اللجان والروابط الشعبية الذي قال قادته حين دخلت قوات الاحتلال الإسرائيلي بيروت العاصمة (ليس العار أن تدخل قوات العدو عاصمتنا، لكن العار كل العار أن لا تجد من يتصدى لها) وكانت المقاومة الرائعة لأبناء بيروت وأهلها والتي أجبرت المحتل الإسرائيلي على الانسحاب للمرة الأولى من مدينة عربية دون مفاوضات وبعد أيام فقط على احتلالها.

٤- الصلة بين الثقافة والسياسة

وهناك **رابعا** الفعل عبر الادراك العميق للعلاقة بين الثقافة والسياسة، حيث بات من أبرز المسلمات أن أهم أسباب أزمة العمل السياسي في أمتنا العربية هو قيام الفجوة بين ما هو سياسي وما هو ثقافي وحضاري واجتماعي، فجرى تجريد المشروع السياسي من أمضى أسلحته وأقواها حين خرج الى الحياة العامة عاريا دون لحم أو لباس أو درع واق يواجه به كل الاحتمالات.

فإذا كانت السياسة بمعناها الواسع تمس مصالح أوسع فئات المجتمع واهتماماتها، فإن العمل السياسي بمعناه الضيق يكاد يتحول الى مهمة، وأحيانا مهنة عدد من المحترفين الذين يجدون أنفسهم محصورين في حلبة صراع ضيقة

فيغرقون في كل أساليب المناورة والتآمر والتحايل والارتهان للقوى الخارجية تلبية لقوانين الصراع من أجل البقاء في السلطة، فيما يحكمهم جميعا قانون الفناء الى غير رجعة.

وحدها الثقافة تبقى الجسر قائما بين العمل السياسي الضيق والسياسة بمفهومها الأرحب، فهي تعطي العمل السياسي مشروعه ومشروعيته في آن، وتؤهله ليدخل في حياة الطالب في مدرسته، والعامل في مصنعه، والفلاح في أرضه، والحرفي في محترفه، والشيخ في عزلته، لأنها تربط المشروع السياسي بالمنهج التربوي والمضمون الاجتماعي الاقتصادي، والأفق الروحي والبعد الأدبي والفني.

بل وحدها الثقافة هي التي تجدد في مادة العمل السياسي وبرامجه وتوجهاته، لأنها هي التي تدخله عبر الدراسة المعمقة للقضايا المطروحة، والبحث العلمي في الهموم المعلقة، الى تفاصيل الحياة وسبل التعاطي فيها، فلا يبقى الخطاب السياسي ترددا فارغا لشعارات مستهلكة، واثارة رخيصة لغرائز الانقسام والفتنة.

بل وحدها الثقافة هي التي تعطي السياسة الخيال المحفز للتغيير، وتضع بتصرف الساسة التجارب الضرورية لتجنب الخطأ واستكشاف الطريق، كما تمنحهم الحس التاريخي الذي يحصنهم من الاحباط واليأس والاستسلام.

وبالمقابل فإن الثقافة الأصيلة تعي أهمية السياسة ودورها وانضاجها وربطها بهموم المجتمع الحية وقضاياها.

فإذا كانت الثقافة تقود السياسة وتحصنها وتعطيها أبعادها والآفاق، فإن للسياسة دوائر حركتها، وخصائصها، ووسائلها وأساليبها المتميزة عن الثقافة، فتوفر للثقافة أحيانا كثيرة مادة التأمل والتفكير والبحث والتعليق.

فالسياسة الحقيقية بالتصاقها المباشر بالقضايا والمشكلات والتحديات الفعلية للمجتمع كثيرا ما تحدد للثقافة جدول أعمالها، فينقب الباحثون في الاجابات ويبتكر المبدعون وسائل العمل، وينطلق الفنانون في حشد الطاقات الروحية والمعنوية للمواجهة المطلوبة، التي تكون حينها مواجهة المجتمع والأمة وليس مجرد مواجهة فرد أو نظام أو حزب.

كما أن السياسة الوثيقة بالواقع وشروطه وامكاناته تقيم مع الثقافة علاقة جدلية من نوع خاص هي جدل الفكر والعمل، جدل الطموح والواقع، جدل الممكن والمطلوب فلا تغرق السياسة في الوحول ولا تسبح الثقافة في المستحيل.

لكن هذا الجدل لا تكتمل شروط تحققه الا إذا جرى تحرير السياسة والثقافة من

جملة انطباعات التصقت بهما على امتداد تجاربنا المعاصرة، حيث أصيبت الأولى بمرض الذاتية الوصولية وأصيبت الثانية بمرض الانكفاء والاستقالة.

فالسياسة ليست فن الوصول بأي ثمن للسلطة، ولا هي مجرد فن الممكن دون التمثل الدائم لما هو مطلوب، ولا هي مجرد ادارة شؤون الدولة أو المجتمع دون آفاق.

ان السياسة بمعناها الحقيقي هي فن صقل الأماني الشعبية وتحويلها الى ممكنات، وفن تحول الأحلام الوطنية والقومية الى حقائق.

الثقافة بالمقابل ليست هواية ليتمتع بها فرد في ساعة فراغ، ولا تسلية يستعين بها على لحظة ضجر أو ملل، ولا هي عالم خاص يلتجىء اليه المثقف هربا من العالم الذي يحيط به، ولا هي مجرد معرفة معزولة عن المسؤولية التي تفرضها المعرفة، ولا هي بالتأكيد مجرد لهاث وراء الابداع بهدف الابداع انها باختصار السعي لابداع يختزن في لحظة انطلاقه قدرة استثنائية على الفعل والتأثير، وأحيانا التفجير، في الواقع المراد تغييره.

وحين ننجح في تحرير السياسة والثقافة من جملة الشوائب والرواسب التي علقت بهما، فإنما نكون قد فتحنا الأقنية الموصلة بينهما بالاتجاهين، فنجد أنفسنا أمام ثقافة سياسية بمعناها العميق والبعيد عن السطحية المباشرة، وأمام سياسة مثقفة بمعناها الشامل والواسع البعيد عن الآنية والارتجال.

بل حينها ندرك ببساطة متناهية أن الثقافة السياسية ليست تلك التي تؤثر في السلطة أو الحاكم فحسب، أو تسعى الى تجسيد الفجوة بين المثقف والأمير، كما راج في العقدين الماضيين، بل هي التي تجد نفسها معنية أساسا بالمجتمع نفسه بل لعلها تمارس تأثيرها على قرارات الحاكم من خلال توغلها في ضمير المجتمع ومؤسساته.

انها في مجتمعات نامية، كمجتمعاتنا، ثقافة بناء المجتمع المدني، بكل ما يختزنه التعبير من مفاهيم المشاركة والتنمية والوحدة والديمقراطية والتكامل، كما انها ثقافة حقوق الانسان بكل ما يحمله المفهوم من معاني الحرية والديمقراطية والمساواة، فلا دول حقيقية تقوم، ولا سياسة فعلية تستقيم، ما لم يقم أساسا هذا المجتمع المدني بمؤسساته وتقاليده وعلاقاته وأعرافه، فهو وحده ضمان الاستمرارية في الدولة، واطار المراقبة لأجهزتها، وآلية للمشاركة في قراراتها. كما لا مواطنة فعلية وانتماء وطني أصيل يقومان دون شعور المواطن انه محترم داخل بلده، محترم في انسانيته، في حريته، وفي حقوقه.

خلاصة :

من كل ما تقدم، مازال للمثقف العربي دور فاعل ازاء التحولات التي تشهدها الأمة ويشهدها العالم، ولهذا الدور أساليبه المتعددة، وأشكاله المتنوعة، لكنها مرتبطة بالدرجة الأولى بقدرة هذا المثقف على التحرر من الأوهام - القيود التي تأسره، وأن يتكامل في جهده مع الآخرين ويتراكم في خبراته مع السابقين واللاحقين، وأن يبني مع زملائه المؤسسات الثقافية القادرة على الاستجابة للتحديات المطروحة، وأن يدرك بعمق طبيعة العلاقة بين الثقافة والسياسة وأن ينغمس في أنباء منتديات الحوار وأطر المجتمع المدني ومنظمات حقوق الانسان وهيئات الدفاع عن هوية الأمة وثرواتها ومصالحها.

والمثقف العربي اليوم سيكون خط الدفاع الأول عن هوية المنطقة وعن مواردها ومصالحها أمام الهجمة الحضارية والثقافية والاقتصادية المترافقة مع الغزو العسكري والسياسي، وبالتالي فدوره لابد أن يكون فاعلا ازاء التحولات المرتقبة سواء بالموقف الواضح، أو بالتحليل المعمق لطبيعة الهجمة، أو بالمؤسسات الضرورية للمواجهة.

وفي العديد من أقطار الأمة محاولات على هذا الطريق.

ومثلما مطلوب من المثقف أن يقوم بجهد من أجل المجتمع، فإن المطلوب من المجتمع أن يقوم بجهود من أجل المثقف.

وليست الحرية والكرامة فقط هما اللتان يحتاجهما المثقف بل الاحتضان المادي والمعنوي له ولانتاجه ولمؤسساته، فلا يرهق في سبيل تدبير حياته عن التفكير بشؤون تطوير بلاده ولا يكتب فلا يجد من يقرأ كتبه إما بسبب اغلاق الأسواق العربية أو غلاء سعر الكتاب، ولا يقيم مع اخوانه مؤسسة تفتقد الرعاية والدعم المطلوبين.

ولنتذكر دوما شمعون بيريز في كتابه «الشرق الأوسط الجديد : لقد انتقل الصراع من الثكنات الى الجامعات».

تعقيب على ورقة

الأستاذ معن بشور

مخلص صيادي

يظهر نبض الحياة واضحا في ورقة أخي معن، فهو رجل شغلته الحياة والحركة الفاعلة فوظف الثقافة في هذه الحركة، ثم انه استخرج من حيوية الحياة وفاعليتها وجها أخر حقيقيا من الثقافة، فكان التلاقح لديه بين الفكر والواقع، بين ثقافة الممارسة وممارسة الثقافة.

ولأن للورقة هذه الطبيعة فلا يبدو أي تعليق أو مداخلة عليها مجدية الا إذا كانت إضافة اليها تنطلق من النبعين معا، الفكر والممارسة، وتجتهد لتقضي جوانب جاءت عليها الورقة بقدر محدد.

ان وهم التضاؤل ووهم التعالي تعبير عن حالتين واقعيتين يمكن أن نشير اليهما في كل حين، وفي كل مكان. وإذ يرسم – أخي معن – أربعة مسارات لمعالجة خطر الوقوع في هذين الوهمين فإنه بذلك يفتح المجال لكثير من الاضافة والعطاء.

ومن هنا اخترت أن أبدأ...

يبدو التساؤل : «المثقف العربي فاعل في التحولات أم منفعل بها» الذي أريد له أن يكون عنوان الحوار في هذه الجلسة، وكأنه يحدد للباحث المسارات التي عليه أن ينطلق من خلالها، ثم إنه يستند الى مكونات تبدو بسيطة أولية لكن التدقيق في مضمونها يكشف أنها مكونات مركبة، ومعقدة تحتاج الى يد خبيرة تعيد تفكيكها الى عناصرها الأولية، ومكوناتها الأصلية حتى ينضبط الحديث والحوار، وحتى تكون الرسائل المتبادلة فيما بيننا في هذا الحوار مفهومة مدركة، تعطي الدلالات التي أرادها المتحدث باحثا كان أم محاورا.

ماذا نعني بالمثقف العربي؟! ماذا نعني بالفاعل؟! وماذا نعني بالمنفعل؟!

ان جيلنا الذي عاش زلزالا في الحياة العامة، وفي التيارات الثقافية، يدرك أنه بحاجة ماسة الى التحديد والتدقيق.

لا أدعي أن هناك اتفاقا على تعريف المثقف لكن قد يرضي الكثيرين أن نقول إن المثقف هو ذلك الذي يهتم بالشأن العام، ويوطد نفسه على أن يؤثر في هذا الشأن العام بما يملك من أدوات للتأثير، وأنه يعتمد على سلاح الوعي، والكلمة، والارادة

في احداث هذا التأثير، وعند هذا المستوى، يستوي الفنان والكاتب والأديب والداعية والصحفي، ويجمع هؤلاء جميعهم تعريف المثقف.

ان تحديد هوية المثقف «الاجتماعية - التاريخية» أي الهوية القومية تبدو من أكثر القضايا يسرا في كل مكان، الا حينما يكون الحديث عن المثقف العربي أو العربي عموما بأي شكل قد تبدى أو كشف عن وجوده. وذلك أن زلزال العصر الذي عشناه أدخل الشك في هذه الهوية، أو أدخل الشك الى هذه الهوية.

دعونا نطل على هذه الظاهرة لكن من مستوى أعم، الذين يدرسون بنية المجتمعات وحركتها يدركون أن المجتمع، كل مجتمع ينقسم داخليا الى وحدات أو مجموعات طبقية وفكرية ومهنية ودينية، ويشد نسيج كل وحدة من هذه الوحدات نظام من العلاقات يتيح لها استمرار التماسك ويتيح لها في الآن نفسه التفاعل والتلاقح.

المجتمع المستقر أيها الأخوة هو المجتمع الذي تواطأت مختلف فئاته، وتقسيماته، وتكويناته على مفاهيم عامة، ارتبط المجتمع بها ويعمل على حمايتها والدفاع عنها وكلما ازدادت مساحة هذه المفاهيم والقيم كان المجتمع أكثر تماسكا وترابطا.

ان هذا التصوير للمجتمع لا يعني نفي الصراعات داخله حول قضايا عديدة تستوجب الصراع، لكنه يعني أن الصراع يدور تحت مظلة تلك المفاهيم والقيم العامة.

حينما فتحنا أعيننا على هذه الحياة ثم بدأنا نعي ما حولنا ونساهم فيه تأثيرا وتأثرا كانت هذه المفاهيم العامة موجودة بل إنها تزداد نموا واتساعا.

الاسلام دين المجتمع، الانتماء الى العروبة والأمة العربية، حرمة المرأة في المجتمع، حرمة المساجد، ودور العبادة، حرمة الجامعات ودور العلم، العداء الحقيقي والجوهري مع الحركة الصهيونية، العداء الحقيقي والجوهري مع الكيان الصهيوني، الالتزام تجاه فلسطين وشعب فلسطين.

مجموعة من المفاهيم والقيم، ما قلته نماذج منها، ولو دققنا النظر لسطرنا عددا آخر من المفاهيم.

قد يتساءل أحدنا ألم يكن هناك من ضرب عرض الحائط بالاسلام، أو بالعروبة، أو بالحرمات، أو دعا الى التعامل مع الصهيونية، أي ألم يكن هناك من عمل على الاصطدام مع هذه المفاهيم العامة التي أدعي أنها كانت الناظم العام لحركة المجتمع ككل.

لاشك أن هذا كان موجودا ويمكن أن نستذكر هنا اسماء معينة وحالات وشواهد، لكن أتوقع أن توافقوني على أن تلك لم تكن غير استثناء وكانت تتم في الغالب على نحو مستتور ومغلف ببراقع مختلفة، أو هي حينما تقع فإنه يُجرى سريعا التبرؤ منها.

لقد اختلف الأمر الآن، فما يجرى يستهدف بدقة اعادة صياغة مفاهيم عامة تلائم ليس حاجات وتطلعات هذه الأمة، وإنما حاجات وتطلعات القوى المتحكمة في عالم اليوم.

القضية هنا لم تعد حديثا عن مصالح، وثروات يريدون أن يحصلوا عليها وإنما حديث عن قيم ومفاهيم يريدون أن يغيروها، ويرون أن تغييرها هو الأساس الذي يسمح لهم باستمرار الهيمنة، ويلغي الخوف من ولادة بديل حضاري، بديل بالقيم والعقائد والتطلعات، وهنا يبرز دور المثقف وتظهر خطورة هذا الدور وآثاره.

في مراحل سابقة كنا نتحدث عن السياسي وأثره. كنا نتحدث عن السياسات المدمرة وما تخلفه من نتائج مدمرة في المجتمع. الآن يجب أن نتحدث عن الثقافات المدمرة وآثارها على بنية العقل، عقل هذه الأمة.

في اتفاقيات كامب ديفيد واوسلو ووادي عربة، لم تكن القضايا المطروحة تبادل مصالح وإنما تفاوض على قيم.

ان انهاء فكرة الأمن القومي العربي، والتضحية بالقدس، وقبول مشاركة اليهود في الخليل، والارتضاء بتبعية اقتصادية وأمنية للكيان الصهيوني ليست من قبيل تبادل المصالح وإنما هي بالتحديد مقايضة على قيم هذه الأمة.

في عصر مضى حينما حاولت نظم عربية أن تدخل في حلقة أحلاف غربية، اهتزت الأرض من تحتها، وكادت السماء أن تقع، الآن هناك حديث صريح وواضح يعكس اتفاقات وتحضيرات لإقامة حلف يجمع عواصم عربية رئيسية مع واشنطن وبروكسل وتل أبيب وعنوان هذا الحلف محاربة خطر الاسلام القادم، ولنتذكر هنا أن الدعوة الى هذا الحلف انطلقت من قادة الكيان الصهيوني أولا ثم تحدث عنها كلايس أمين عام حلف الناتو الذي اعتبر هذا الخطر هو البديل للخطر الشيوعي الذي انتهى. القضية هنا ليست صراعا سياسيا فحسب وإنما معركة ثقافية وحضارية.

في عام ١٩٨٤م قرأت بحثا موثقا وضع تحت عنوان : مستقبل الأصولية الاسلامية في العالم العربي في الثمانينيات، وقدم لمركز الأبحاث والتنمية في بينجهامتون في نيويورك، وواضح أن البحث الذي افترض أنه أنجز مطلع

الثمانينيات على أقصى حد قد أعد بطريقة تتيح لصاحب قرار أن يتخذ قراره. يرسم البحث أربعة سيناريوهات قال معدو البحث إنها يمكن أن تفجر العوامل المساعدة لتوليد شرارة العصيان الأصولي، ولقد عرفت في وقت لاحق أنه قد تم اعداد هذا البحث في قلب الوطن العربي وأشرف على فريق البحث العربي واحد من ألمع مثقفي هذه الأمة الذين كانوا وقت اعداد البحث ولفترة بعد ذلك يصولون ويجولون في ساحة الفكر الوطني والقومي.

واخبرني بعض الأصدقاء ممن لهم دراية أن تمويل مثل هذه الأبحاث في مثل هذه المراكز إنما تقدمه المخابرات المركزية الأمريكية.

كان ذلك مطلع الثمانينيات أما الآن فإن صفوفا من المثقفين لم يعد لها هم الا تصنيع واختلاق الأسس الفكرية والفلسفية لمفهوم الشرق الأوسط واقتصاد الشرق الأوسط وسلام الشرق الأوسط، ويتبع هذه بالحتم أخلاق هي أخلاق الشرق الأوسط ودين هو دين الشرق الأوسط، اما الأخلاق فتقوم على موجبات : الانفتاح والسياحة باعتبارهما أهم عناصر مفهوم الشرق الأوسط، وأما الدين فإن مقومه الرئيسي هو تقليم ما يعتبر أنياب وأظافر الاسلام، والجهاد والعزة الاسلامية، والتوصيف القرآني الخالد الملزم للوجود الاجتماعي والسياسي لليهود وهو وجود أخذ في هذا العصر اسم إسرائيل، والكيان الصهيوني، والحركة الصهيونية، وفي اطار اختلاق الأسس الفكرية والفلسفية لمفهوم الشرق الأوسط يجرى نسف مفهوم الانتماء القومي والعربي، والالتزام بالأمة العربية ومصالحها وتقطيع هذه الأمة جغرافيا وبشريا لتكون ملحقة بتشكيلات وتكتلات يقومون على صياغتها.

هذا نموذج من المثقفين في أرض العرب، أليس من حق الأمانة علينا أن نتساءل الى أي مدى يصح القول إن هؤلاء يمثلون المثقفين العرب؟!

قبل أسابيع دارت معركة أدبية محدودة لكنها بالغة الأهمية، لأنها جرت بين قطبين في عالم الثقافة والأدب العربي، ولأنها أتت على أهم القضايا التي تشغل العقل العربي، أقصد هنا قصيدة نزار قباني «المهرولون»، ونقد نجيب محفوظ للقصيدة، ثم رد نزار على النقد.

المعركة هذه تمثل وجها، وصورة لما بات عليه الأمر بين مثقفي هذه الأمة، إنهما هنا لا يبحثان في قصيدة التفعيلة أو الشعر العمودي، لا يبحثان في الرواية وأشكالها وأغراضها، لا يبحثان في مدارس النقد، وإنما يبحثان اعتمادا على أدوات أدبية : الشعر والنثر الأدبي في تاريخ الأمة وحاضرها ومستقبلها، يبحثان في الأمن القومي العربي، وفلسطين والشرق الأوسط، والاثنان قمة أدبية وثقافية لا يرقى

اليها شك.

هل الذي يؤسس لمفاهيم الردة، والتبعية، والانغلاق عن قيم الأمة وخصائصها فاعل في مجتمعه أم منفعل فيه؟!

قد يبدو سهلا أن نرمي المثقفين الذين يصنعون فكر الهزيمة والتردي بالانتهازية والانسحاق أمام النموذج الغربي، وسيكون سهلا أن يقول هؤلاء عنا إننا مثقفون رجعيون ننتمي الى مرحلة وعصر مضى ولا نستطيع فهم التغييرات، وأشعر أن بعضا من هذه وتلك صحيح، لكن حقيقة وجود الانتهازي والرجعي لا يستطيع أن يفسر الانقسام الكبير في صفوف المثقفين وفي حركتهم.

انني هنا لا أحاول أن أقدم تفسيرا كاملا لحالة الانقسام لكنني أشير الى عامل واحد أظن أن له دورا بارزا في تمكين المثقف من الصمود في وجه التيارات الجارفة التي يتعرض لها.

ان هناك ثقافتين رئيسيتين في حياتنا العامة، متداخلتين في عقول الناس، وفي انتاج المثقفين من كتاب واعلام وفنون، ولكنهما من حيث الجوهر يقومان على فلسفتين متغايرتين :

الأولى : الثقافة العربية والاسلامية وهي ثقافة قائمة على فكرة أن الحق وجود قائم بذاته ولا يتبع القوة، ولا ينشأ كأثر لها، ولا تبرره، وإنما شرعيته ووجوده قائم من حقيقة أنه الحق، ومنابع هذه الفكرة القرآن الكريم وسنة النبي (صلى الله عليه وسلم)، وأعمال الصحابة والتابعين والقضاة والعلماء.

الثانية : الثقافة الغربية التي تجعل القوة مسوغة للحق بل ومنشئة له، وعلى جوهر هذه الثقافة يصبح فعل العالم الغربي تجاه الهنود الحمر في القارة الأمريكية وفعله تجاه الأفارقة الذين نقلوهم عبيدا الى القارة الجديدة، وفعله تجاه العنصرية البيضاء في روديسيا وجنوب افريقيا، وفعله تجاه حركة الاستعمار، وفعله في فلسطين ومعالجته للمسألة اليهودية، كل هذا مبرر مادام هو المالك للقوة، وتقرر كل خطوة من خطواته حسابات الربح والخسارة وما تتيحه القوة من قدرة على الفعل.

ان الولايات المتحدة لم تجد أي غضاضة في أن تلقي قنبلتين نوويتين على مدينتين يابانيتين بينما كانت اليابان قد استسلمت في الحرب، في حين يوصي أبو بكر جيوش الفتح : لا تقتلوا امرأة، لا تقطعوا شجرة، لا تتعرضوا لراهب في صومعته.

وبينما كان العالم الغربي ممثلا ببريطانيا يعطي الوعود للشريف حسين بمملكة عربية تضم الشام والعراق وجزيرة العرب، كانت بريطانيا وفرنسا توزع هذه المنطقة وفق خرائط عرفت بعد ذلك باسم سايكس - بيكو وزيري خارجية البلدين، وكان اللورد بلفور يعطي وعده لليهود بإنشاء وطن قومي لهم في فلسطين، في حين يقرر قاضي المسلمين أن يخرج جيش الفتح من حصن لأنه دخله على غير ما نص عليه الاتفاق، فتخرج الجيوش الجرارة انصياعا للحق، وحينما يريد العرب في العصر الحاضر أن ينشئوا حركة دولية فإنهم يلبسون هذه الحركة الفكرة نفسها فتكون حركة عدم الانحياز في منشئها هي انحياز للحق وليس للقوة.

فكرتان متغايرتان وفلسفتان متناقضتان توزعتا ثقافة المثقفين العرب واختلطتا بنسب معينة في تكوين كل مثقف عربي.

وافترض أن أولئك المثقفين الذين غلبت عليهم فكرة القوة المنشئة للحق هم أكثر تقبلا وأكثر ترويجا لفلسفة الشرق الأوسط التي تريد أن تجمع «مال البترول العربي»، واليد العاملة العربية الرخيصة، والعبقرية الإسرائيلية الفذة.

أعترف بأنه لم يعد ممكنا أن نغلق الأبواب على أنفسنا، ولم يعد ممكنا تطبيق الفلسفة التربوية العظيمة التي عبر عنها يوما ما الشيخ عبد الحميد بن باديس رحمه الله جوابا على سؤال صحفي حول تعليم المرأة الجزائرية حينما قال : ان أما جاهلة تعلم أبناءها حب الجزائر خير ألف مرة من أم متفرنسة تعلم أبناءها حب فرنسا...

لقد قضت ثورة الاتصالات على مثل هذه الامكانية، وصار لزاما أن تكون المرأة متعلمة، وتعلم أبناءها حب الجزائر، صار لزاما أن يكون الفرد مثقفا متابعا، لكنه مرتبط بفلسفة الحق، وهي الفلسفة التي تبقي العرب أمة واحدة والاسلام دين هذه الأمة وعزها، وفلسطين وطن العرب والمسلمين، وتعيد لحركة الوحدة العربية بريقها الحقيقي.

وفلسفة الحق هذه كما أشرت، مصادرها القرآن الكريم والتراث الثقافي والحضاري العظيم لهذه الأمة.

هل قدمت اجابة عن تساؤل البداية : المثقف العربي فاعل في التحولات أم منفعل بها؟!... لا أدعي ذلك لكن يكفيني أن أكون قد ساعدت في الاجابة عن هذا التساؤل، فأضفت الى ورقة أخي معن إضاءات مفيدة.

المثقف العربي

نحو دور فاعل في ثقافة جديدة

د. حيدر ابراهيم علي

مقدمة:

جاء عنوان هذا المحور متسائلاً وحائراً ثم متيقناً في بعض جوانبه، يقول العنوان: «المثقف العربي: فاعل في التحولات الجارية أم منفعل بها، نحو صياغة جديدة لدور الثقافة». فاليقين هنا وجود تحولات ثم بروز حاجة لصياغة جديدة لدور الثقافة، والمقصود ـ كما اظن ـ بمعنى أدق بروز ثقافة جديدة مما يستوجب تحديد دورها المختلف عن السابق. والسؤال الأول المحتار هو: هل المثقف العربي فاعل في التحولات أم منفعل بها؟ وهنا تبرز الاشكالية مبكراً: هل يستحق اسم مثقف من يكون موضوعاً للتحولات أو متلقياً سالباً تشكله التحولات كما تريد الظروف ووقائع الحياة؟ فالمثقف في الأصل ذات فاعلة لذلك يسيطر على بيئته الفكرية والانسانية والمادية. يفترض في المثقف، على الأقل في المستوى المباشر، ان يكون مثقِّفاً «بكسر القاف» أي ان ينقل ثقافته الى الآخرين بقصد التغيير والتأثير وتفعيل من يتعامل معهم بحيث يكونون قادرين على إحداث تحويلات في مجتمعاتهم يرتفع بها الى الأحسن. وقد قام المثقفون، حسب التسميات المختلفة مثل الانتلجنسيا أو النخبة أو الصفوة؛ بهذا الدور بقدر ما في ظروف سابقة. هل يعني السؤال ـ العنوان أنه لكل حقبة زمنية مثقفها مثلما لكل طبقة مثقفها؟ ليس دائماً، ولكن الظروف التاريخية الحالية تتطلب مثقفاً محلياً وعالمياً في الوقت ذاته، وبالتالي يمكن ان نسأل هل هو فاعل أو منفعل بالتطورات، رغم التناقض الظاهري مع مضمون كلمة مثقف ومع الدور المتوقع للمثقف.

من هو المثقف العربي؟

في البدء لابد من فك الاشتباك الدلالي للمقصود بمثقف في السياق العربي، فهو مصطلح كريم يطلق على كل خريج أو متعلم أو متخصص أو ناشط سياسي يكتب احياناً. عنوان المحور يشير الى المعنى الذي نفضله للمثقف، إذ يرتبط بالتفاعل والفعالية وتجاوز الواقع في تفكيره، لذلك اعتبره سارتر: الضمير الشقي، لانه لا يرتاح للأمر الواقع ويسعى لتفسيره وتغييره، إذ لا يقف عند حدود معرفته وتخصصه العلمي إذ يتسع ذلك ليشمل الاهتمام بكل ما هو وطني وانساني. كذلك يتميز بالعقل الناقد والقلق، فالحقيقة لديه مفتوحة ومتجددة وليست مجرد وثوقيات نهائية. ورغم تعدد التعريفات للمثقفين والاستعمال التبادلي لمصطلح الانتلجنسيا

لكي يكون المعنى أكثر شمولاً واحاطة، فالمثقف في هذا البحث يتحلى بالمعرفة مضافاً اليها العمل والممارسة وفقا للثقافة المكتسبة. فالمثقف هو متعلم أو متخصص وزيادة أي صاحب قضية اجتماعية أو سياسية، يعمل من اجلها وفق رؤية عينية للعالم. وقد تتراوح درجة المعرفة أو درجة الالتزام، ولذلك يعتمد تحديد معنى المثقف على التطور التاريخي أو مستوى المحددات الاقتصادية ـ الاجتماعية لكل مجتمع. كذلك يتغير دور المثقفين وتأثيرهم حسب هذه المعطيات، مع وجود حد أدنى مطلوب لاطلاق التسمية وتحديد الدور(١).

المقصود ان المثقف العربي المعاصر الذي يعيش في الظروف الحالية يواجه تحديات شديدة التعقيد على المستوى الاقليمي والعالمي. والعروبة هنا ليست مصطلحاً جغرافياً أو إثنياً، بل تعني وجود المثقف في حيز ثقافي وسياسي واستراتيجي يقع في قلب التحولات التي يعيشها عالم مطلع القرن الواحد والعشرين. وللمفارقة يتقدم المثقف العربي نحو المستقبل وقد فقد كثيراً من احلامه وشعاراته وقضاياه التي تمنحه القدرة على الاستمرار والتكيف والخلق والابتكار ضمن كل التحولات مهما كانت حدتها وشدتها وتسارعها. فالمثقف العربي خلال العقدين الماضيين يعيش حالة اندهاش ولكنها ليست دهشة الحكمة والتأمل بل دهشة الحيرة والارتباك والتشوش وتساوي «الاضواء والظلام». وهنا المعضلة: التحدي عظيم، والقدرة على الاستجابة ضعفت ووهنت أو انحرفت نحو الهامش والثانوي والمهمل. إذ ينشغل كثير من المثقفين بقضايا ليست ذات قيمة وتجاوزها الزمن. يظهر وكأننا نبدأ بالخاتمة، ولكن سؤال المحور بل الندوة جاء مباشراً في اهتمامه بتحديات المستقبل. وقد تعلمنا ان التاريخ في أهم جوانبه هو عملية التحدي والاستجابة ـ كما قال ارنولد توينبي ـ وان الحضارات قامت على حسن أو نجاح الاستجابات. كانت التحديات التي تواجهها الشعوب والحضارات في الماضي طبيعية أو بشرية مثل الفيضانات والصحراء أو الغزوات والهجرات، ولكن تحديات عصرنا طابعها ثقافي واقتصادي، ولذلك تتطلب استجابة أكثر رقياً ولا تكتفي بايقاف الآتي من خارجها بل احياناً التكيف معه دون ان تفقد نفسها. وهذا هو جوهر الاستجابة في المستقبل تجاه التحديات القادمة ولذلك يسميها البعض الحوار، على اساس اتجاه الثقافات نحو عالمية تقارب بين اختلافات وصراعات هذه الثقافات حين تتفاعل. وهذا ما يفسر بعض عنوان المحور: «نحو صياغة جديدة لدور الثقافة»، والذي يمكن تحويره بطريقة أخرى حين نقارن بين المطلوب: هل هي صياغة جديدة لدور في نفس الثقافة القائمة أم صياغة دور في ثقافة جديدة؟ ففي الثاني سيكون الدور بالضرورة جديداً لان الثقافة جديدة، والحاجة اصلاً الى اعادة صياغة الدور يعني حدوث تحولات جديدة في الثقافة. والمثقف كناقل للثقافة لابد ان

يكون جديداً أو حديثاً في رؤيته ودوره. وهذا ما يجعلنا نبحث في تطور المثقف العربي.

كان المثقف العربي في معظم الاحيان يحاول ان يحدد لنفسه دوراً خارج حدود وطنه أو يتخذ وطنه قاعدة ومنطلقا الى مجال أوسع. ويعتقد ان اكتسابه لصفة مثقف نفسها يقوم على اساس ان يكون قومياً أو أممياً أو عالمياً، كما يظهر ذلك في نشاطه او انتمائه السياسي. هذه الوضعية تعظّم من الدور المحتمل للمثقف العربي حين اضاع دوره المحلي أو القطري ولم يتوصل الى دور أشمل. والآن مع تزايد ظاهرة العالمية يحاول المثقف ان يعكس اتجاه اهتمامه ويوجهه الى الداخل تحت مسميات كثيرة مثل الخصوصية والذاتية والاصالة. ويبدو ان غلبة السياسي والاقتصادي على الثقافي في الماضي، والحديث عن الوحدة والتنمية كان السبب في وجود مثقف عبر - وطني أو قطري. هل يعني هذا أننا نبحث مثقفاً أكثر انكماشاً؟ أم مثقفاً كونياً؟ «والأخير يختلف عن العالمي أو الأممي لانعدام المرجعية الواحدة التي كانت موجودة في الماضي».

كان الكثيرون يتعاملون مع المثقفين وكأنهم طبقة اجتماعية ومثل هذا الفهم يعطي المثقفين دوراً فعالاً ومؤثراً، وهذا ما جعل المثقفين العرب يقتحمون ميدان السياسة بكثافة وقوة خلال السنوات التي اعقبت حرب فلسطين ١٩٤٨م. لذلك اختلط الحزبي والايديولوجي والسياسي، وتسبب هذا في بروز ما يسمى بظاهرة أشباه المثقفين في المجتمعات العربية. مما يسبب غموضا في تعريف المثقف العربي، فأحد التعريفات يقول عن سمات أشباه المثقفين: «مجموعة متعلمة، مثقفة شكلاً، لكنها بعيدة مضموناً وداخلياً عن عمل وسلوك أهل الفكر، غير قادرة على طرح المسائل بشكل مستقل، تفكر وتفعل على مبدأ الحافز - الفعل».. وهم ليسوا بعيدين عن الاهتمام بالفكرة والمعرفة، ولكن: «لديهم معرفة دوغماتية، يجرى تمثلها لتأكيد مقولات وافكار سابقة وثابتة». ويتوصلون الى استنتاجاتهم عبر سياق غير عقلاني، فالتصورات القديمة تسيطر عليهم، لذلك غالباً ما ينتهون الى آراء تبنوها بشكل مسبق. وهذا سبب عدائهم للمثقفين الحقيقيين بسبب ابداعيتهم وميلهم الى التجديد والمغامرة والفكرية(٢).

المثقف والسلطة السياسية

تثير اشكالية العلاقة بين المثقفين مع السلطة السياسية، أي الدولة، نقاشاً متواصلاً، وذلك لأن السلطة السياسية أو المجتمع السياسي في الوطن العربي لا

يعطي مجالاً مستقلاً للمجتمع المدني ويحاول باستمرار اخضاعه لهيمنة الايديولوجيا الحاكمة السائدة. ففي الانظمة الفردية أو احادية التنظيم تصبح الاحزاب واجهزة الاعلام مملوكة للحكومة، والتعليم وكل المؤسسات الثقافية والفكرية تعمل باشراف السلطة السياسية. وتضيق المجالات امام حركة المثقف المستقلة لأن الرأي المخالف والتنظيم المختلف يدخل في دائرة التخريب والتآمر والخيانة أو الالحاد والردة كما انتشر اخيراً. فالمثقف العربي يختلف عن رصيفه في المجتمعات الغربية والذي لديه خيارات متعددة في التعامل مع السلطة السياسية، بينما المثقف العربي يصنف إما مع أو ضد السلطة، وحتى الحياد أو السلبية تعتبر موقفاً لانها تساوي بين الحكومة والمعارضة. وهذا الاستقطاب جعل بعض الكتّاب ينفي وجود أي دور فعال للفرد المدني في حركة تنمية وتغيير المجتمع واطلاق طاقاته، يقول ادونيس: (انما استأثر بالادوار كلها فردان: العسكري المعلن، والعسكري المقنّع. الأول هو الذي يحكم، والثاني هو الذي يفتي وليست الثقافة هنا الا نوعاً من «التفقه العسكري»؛ والمثقف المنخرط في النظام السائد إنما هو تبعاً لذلك «فقيه عسكري»(٣).

وتسير هذه الفكرة في الاتجاه الذي يرى ان المثقف لابد ان يكون ضد السلطة السياسية بسبب موقفه النقدي اصلاً، فالمثقف حسب سارتر هو «الضمير الشقي» وبالتالي لا يرضي ولا يقتنع بالأمر الواقع، المثقف بتكوينه وادراكه يفترض فيه صعوبة التكيف ولكن الحياة الواقعية تفرض عليه في كثير من الحالات الملموسة قدراً من التنازلات والحلول الوسط.

تنفي بعض الدراسات هذه الثنائية والتناقض الكامل بين المثقفين والسلطة السياسية. فالمثقف الذي يتعلم ويعمل ويتفاعل في اطار هذه السلطة من الصعب اعتباره خارج السلطة وفي مواجهة دائمة معها. ويرى أحد المفكرين العرب ان هناك توهماً بأن المثقف خارج السلطة ولكنه بداخلها، والاستقلالية التي يكثر الحديث عنها وهمية لانها استقلالية داخل السلطة بمعناها الواسع، ويذهب الى القول بوجود معارضة داخل السلطة وذلك حين يبحث المثقف المسيّس عن بديل داخل النسق السياسي القائم. هناك حالات لمثقفين داخل السلطة وخارجها في آن واحد. وذلك لانهم ينتمون الى مؤسسات تديرها السلطة الحاكمة ولكن على مستوى المبادرة الفكرية هم خارج هذه السلطة. وهذا لا يعني عدم وجود قلة تحاول ان تكون خارجة تماما(٤).

هناك مثقفون خارج السلطة أو خارج كتلتها التاريخية متناقضون فكرياً معها وينشطون سياسياً بهدف تغييرها، وقد يكونون عاملين داخل اجهزة الدولة نفسها. لان تحديد داخل أو خارج السلطة يتم حسب الموقف الفكري والسياسي أي بحالة

الوعي وليس بحالة الوجود(٥). ولكن هذه الفئة غير قادرة بمفردها على تحقيق التغيير، وينطبق هذا على كل قطاعات الانتلجنسيا من تكنوقراط وخبراء ومستشارين، فهي قد تكون طليعة جماهير منظمة تناضل ضد السلطة القائمة وايديولوجيتها مما يعني ان الصراع في الأصل طبقي ويدور على قاعدة الملكية وليس مجرد التعارض بين السلطة والمثقفين(٦). ويلاحظ ذلك الوضع في أكثر الثورات راديكالية ففي أغلب الأنظمة الاشتراكية تكونت المجموعة الحاكمة في اكثريتها من مثقفين، حتى في بلدان مثل الصين وكمبوديا وفيتنام. ففي المكتب السياسي للحزب الشيوعي السوفييتي نجد انه منذ قيام الثورة وحتى عام ١٩٥١م لم ينقص عدد حملة الشهادات عن ١٦ من ٢٥ عضواً، وفي الصين منذ قيام الثورة وحتى ١٩٦٥م نجد اثنين فقط لم يتلقيا تعليماً عالياً واثنين ايضاً لم يتعلما في الخارج(٧).

تبنى بعض الباحثين العرب في الفترة الأخيرة فكرة تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات حسب نوع الجسر الممتد ـ الفجوة أو التوتر «الذي يفصل بين الأمير والمفكر، خاصة وان كل واحد يحتاج الآخر. فالأمير يواجه أزمة الشرعية والمفكر يعيش الانفصام والتشرذم أو «التهلهل في الزمان والمكان». والغاية النهائية هي حل أزمة المجتمع والمفكر والأمير باصلاح الخلل بين المفكر والأمير. والحد الأدنى للتواصل هو الجسر الخشبي والذي يتمثل في صفقة بين الاثنين، حيث يقوم الامير بضمان الحد الأدنى للأمان البدني للمفكرين والكف عن قهرهم، وحرية الانتقال والانتاج الفكري والثقافي، «مع الانتقائية في اتاحة وسائل التعبير لهم في قنوات الاتصال الجماهيري في تلك المسائل التي لا يرى فيها إضراراً بمصالحه أو مساساً بذاته». ومقابل ذلك على المفكر ان يساعد الأمير بفكره وخبرته كلما طلب منه الأمير ذلك، ما دام لا ينطوي على مخالفة جسيمة لضميره أو اخلال بواجباته حيال المجتمع، وإلا فليعتذر عن ذلك بأدب، ودونما شوشرة اعلامية(٨).

هذا وقد وجد الكثيرون من المثقفين العرب في هذه الدعوة قاعدة ذهبية في التعاون مع السلطة السياسية، وأصبحت «مانيفستو» يبرر بارتياح كل مواقف المثقف في علاقته الايجابية مع الحاكم، فظروف الأزمة والركود العربي جرت المثقف الى التواطؤ مع السلطة دون حاجة الى غطاء فكري يدعم مسيرته نحو قبول الأمر الواقع وبأنه ليس في الامكان أحسن مما كان.

نلاحظ ان الوضع الذي تدعو اليه فكرة التجسير يسود فعلياً في المجتمعات الغربية ويجنب المجتمعات التوترات. فالمثقف ليس بعيداً عن السياسة فهو يؤثر من خلال توعية الرأي العام أو تقديم النصح والمشورة للنخبة الحاكمة في امور الاقتصاد والسياسة والعلوم والثقافة. كما يقوم بوظائف عديدة ذات صلة بالعمل

السياسي مثل: العلاقات العامة العلمية كما تظهر في الانتخابات في الدول الغربية حيث توضع السياسات الموضوعية المناسبة، والحجج التي تبرر القرار السياسي والحلول العلمية للمشاكل والاستشارة السياسية المتكاملة(٩). هذا وضع مثالي في مجتمعات ديمقراطية وتعددية حيث يقوم المثقف بهذه المهام عن اقتناع في اغلب الأحيان، كما توجد بدائل كثيرة في الجامعة والاتحادات المهنية واجهزة الاعلام للتعبير عن افكار مختلفة وناقدة. في الوطن العربي من الصعب ان يتنازل الحاكم عن سلطته المطلقة طواعية للمثقفين ان لم يكونوا قوة مؤثرة منظمة «انتلجنسيا حقيقية» وهنا لا يحتاج الامر الى جسور بل تعديل اطراف القوة.

والمثقف العربي الآن في وضع يائس ومشلول القدرة على التفعيل فهو محاصر بين أنظمة يعارضها وجماعات دينية متعصبة يخشاها، وتستغل السلطة هذه الوضعية التعيسة لتقدم حمايتها مقابل صمت أو تواطؤ مرحلي.

تحديات العولمة

حين نسأل عن المثقف العربي وهل هو فاعل في التحولات الجارية أم منفعل بها؟ نكون قد دخلنا الى موقفه الراهن من عملية العولمة Globalization ومن تحديات الحداثة والتحديث، والمثقف العربي يبحث عن دوره الضائع أو المنحسر، ضمن ظروف صعبة وشديدة التعقيد والحساسية، لان ظاهرتي انعولمة والحداثة يعنيان قبل كل شيء التساؤل حول كل شيء أي زحزحة اليقينيات والوثوقيات أو التساؤل حول الاصول والثوابت، ثم ينتج عن ذلك قدر كبير من النسبية، ومن هنا جاء الحديث عن النهايات أي نهاية التاريخ او موت الايديولوجيا، ويتبع ذلك دعوات الليبرالية اقتصاديا وسياسيا، وانتشرت دعوات الديمقراطية وحقوق الانسان. فأين موقف المثقف العربي في هذه الكوننة الرجراجة والمتحركة؟

أول التحديات تمثلت في صدمة حضارية جاءت بها ثورة المعلومات والتطور العظيم في الاتصال. فقد أصبح الشعار ـ الحلم: «العالم قرية صغيرة» حقيقة واقعية، وبالتالي صارت كل اجزاء العالم مكشوفة ولم يعد هناك ما يخفى. وهذا ما يفسر اهتمام العالم بـ «شؤوننا الداخلية» ونعتبره امكانية تدخل أو تآمر على المنطقة العربية أو على الاسلام. فماذا تعني العولمة للمثقف والثقافة العربيين؟ وماذا تحمل لنا الحداثة في عملية العولمة أو الكوننة الحالية؟

لو اعتبرنا العولمة من أهم التحولات الجارية: فهل المثقف العربي فاعل أم منفعل بها؟ ورغم الحديث عن العالم الواحد، فان الفقراء يزدادون فقرا والمتخلفون يزدادون

تخلفاً. لذلك انشغل المثقفون العرب بمسألة ما يسمى اللحاق بالغرب أو بالعالم الحديث، واستمر الانقسام السائد بين المثقفين: (التقليديون، التغريبيون، والتوفيقيون). ولكن الثقل والوزن الاجتماعي والفكري تغير كثيراً الى جانب التقليديين. كان العروي قد تعرض لعلاقاتنا بالغرب، وتوصل الى ان الايديولوجية العجيبة نظرت الى هذه العلاقة حسب ثلاث كيفيات رئيسية الأولى في الايمان الديني، والثانية في التنظيم السياسي، والثالثة في النشاط العلمي والتقني. يقابل ذلك ثلاثة رجال: الشيخ ورجل السياسة وداعية التقنية(١٠). وبعد قرابة ربع قرن من الزمان، ظهر مثقفون جدد أفزعتهم عملية التغريب والعولمة كما ان واقعهم الهامشي جعل منهم مناضلين ضد العرب او الآخر أي كل من لا ينتمي الى ثقافاتهم. وهذا مثقف رافض للواقع دون ان يكون لديه أي بديل، فهو لا فاعل ولا منفعل بالمعنى الدقيق إذ يعتبر نفسه فوق التحولات الجارية - رغم أنه نتيجة هذه الظروف غير السوية. فقد شهدت المجتمعات التي انتجت «المثقف الجديد» والذي حاول العودة الى الماضي بقوة: بداية انفجار سكاني هائل رافقه «بروز لفئات جديدة من المتعلمين الوافدين من توسع حديث العهد في نشر التعليم الذي تقوم به الدولة ويتم وفق النماذج الاوروبية. ولا يعثر هؤلاء المتعلمون الجدد على موقع أو مهنة تلبي توقعاتهم وتستجيب لنظرتهم لأنفسهم، لا في جهاز الدولة «بسبب من التضخم في اعداد العاملين فيها» ولا في القطاع الانتاجي «ضعف الرأسمالية الوطنية» ولا في الشبكة التقليدية «حيث المدارس الدينية تعاني فقدان مكانتها» أو الجامعية الحديثة «حيث المثقفون المغتربون أنفسهم يشعرون بأنهم فقدوا مكانتهم الاجتماعية». ففي حين استطاعت المجتمعات الغربية، وان على نحو مغاير، أي عبر توفير المكان والمهن، امتصاص طبقة البورجوازية الصغيرة الجديدة الوافدة في التعليم الجماهيري، لم يجد المتعلمون الجدد في العالم الاسلامي ما كانوا يصبون اليه من تكريس لمكانتهم الاجتماعية الفعلية أو الرمزية»(١١).

نلاحظ مما تقدم ان «المثقف الجديد» يزداد هامشية على المستوى المحلي بسبب الظروف الاجتماعية - الاقتصادية التي نجمت عن التنمية الناقصة والمشوهة. أما بالنسبة للمستوى العالمي فهو يواجه ثورة المعلومات والمجتمع الكوني القادم بسلاح العودة الى الجذور أو الأصول، مما يدخله في اغتراب تاريخي بمعنى انه يعيش تاريخاً في واقع ومستقبل لهما شروطهما المختلفة. ويحاول البعض حل هذا التناقض من خلال توفيقية واجهت صعوبات، مما حدا بقطاعات كبيرة الى رفض المجتمع وثقافته بسبب التغريب. وظهرت موجات الانفصال أو المفاصلة عن المجتمع أو التكفير والهجرة و«الناجون من النار».. الخ. هذا من جانب متطرف، ولكن الشارع يشهد المظاهر الرمزية لرفض مجتمع العولمة أو الاستهلاك، وذلك من خلال

الملبس والمظهر الخارجي واللغة وطرق السلوك والتعامل. كذلك يحاول البعض التكيف مع التطور فقط، دون التأثر بالفلسفة أو الثقافة أو العقلية التي تتأثر بهذه الأدوات أو الآلات. لذلك تتعايش احياناً بعض الخرافات مع معلومات علمية في عقول المتخصصين والمثقفين الجدد بسبب هذه الازدواجية التي تفصم بين العقل ونتاجه، وبالتالي تبعد المنهج العلمي في كل مجالات الحياة وتُبقي على المفيد علمياً في العلم.

من الواضح ان دور المثقف تجاه التحديات الحالية ما زال مشوشاً وحائراً، وبالتالي لا نستطيع ان نقول إن المثقف العربي فاعل في التحولات أو منفعل بها، وذلك لأسباب عديدة. فهو ذو نظرة جزئية وانتقائية تعمل في عالم يتجه صوب كونية شاملة تسقط كثيراً من الحدود والحواجز الفيزيقية وغير الفيزيقية أي الروحية والثقافية. وهناك من يقول بتشكل حضارة كونية تقوم على انسانية جديدة، ولكن هناك ايضاً من يعارض باعتبار انها ثقافة رأسمالية تهيمن باسم الانسانية أو الكونية. وفي الحالتين، لابد من رؤية شاملة ثم يأتي بعد ذلك النقد أو الرفض أو القبول أي اسبقية فهم ما يدور في العالم حسب طرائق تحليل واستنتاج علمية. هذا ما يفتقده المثقف العربي الآن الذي انقلب من مثقف الثورة الى مثقف الثروة ثم مثقف التراث، وفي كل الاحوال افتقد القدرة على الفهم، ويبدو ان ذلك راجع الى سيادة المثقف الايديولوجي . فمثل هذا المثقف يتعامل مع ما يجب ان يكون حسب رؤيته، وليس مع ما هو كائن، وبالتالي لا يحلل الواقع الملموس العيني بل يذهب الى المثال أو الوهم ليحله. والآن على المستوى العالمي هناك حقائق ووقائع تشكلت، ولا يكفي ان نعتبرها مؤامرة أو خطراً مقصوداً يهددنا. فالحديث عن صراع الحضارات - رغم المبالغة وبعض التعسف في التقسيم - لا يخلو من حقيقة في المستقبل. والسلاح في هذا الصراع لن يكون القنابل اليدوية مثلا بل المعرفة. وسوف ينقسم العالم الى دول ومجتمعات تمتلك المعرفة وبالتالي تكون قوية وعظمى، وأخرى بلا معرفة وهي الأضعف والمتخلفة. قد يبدو وكأننا نفصل المثقف ايضاً عن واقعه ونطالبه بما هو أكبر من قدراته فهو بالفعل مختلف ولكنه ليس شهاباً وقع من السماء بل هو مشتبك بظروفه بقدر أو بآخر. وهنا يبرز سؤال مستفز: هل ينتج المجتمع المتخلف مثقفه «المتخلف»؟ أي بمعنى انه محكوم بشروط مراحل تطور المجتمع وبالتالي تصعب ان لم تكن مستحيلة مهمة المثقف كأداة للتغيير. وهنا تظهر معضلة في دور المثقف العربي الذي قد يكون تقدمياً أو تغييرياً أو اصلاحياً على مستوى الأفكار وتبقى الممارسة متخلفة.

تحديات التحديث: الثنائية والازدواجية

من أهم التحديات التي تواجه المثقف العربي تجاه التحديث استمرار ازدواج وثنائية البنى الاجتماعية والفكرية بمعنى تزامن القديم والحديث التقليدي والمعاصر، وليس التعاقب كما هو الوضع العادي، فالتحديث في الغرب تم دون وجود «نموذج» يسعى الى اللحاق به فقد كان يقارن نفسه مع نفسه - ان صح القول - ولا يحكم على تطوره حسب شروط وشكل ذلك النموذج.

في المجتمعات العربية ظهرت ثنائية التراث والمعاصرة كصراع بين نموذجين أحدهما مفترض حدوثه في التاريخ الماضي والآخر موجود الآن ولكنه خارج جغرافياً عن هذه المجتمعات، ويدور النقاش حول العودة الى التراث والتاريخ على زعم ان المثال أو الفردوس المفقود وجد قبل ذلك في تاريخنا، ويكفي فقط ان نعيد هذا المثال في حاضرنا دون أي حاجة الى التأثر بالآخر وان نقتبس منه. هناك اتجاه آخر في النقاش يرى التقدم في الاخذ بالنموذج الغربي وقطع الصلة بذلك الماضي المثقل بالتخلف، وأنه قطعة من الغرب، أما الاتجاه الثالث وهو الأكثر انتشاراً فيرى ضرورة التوفيق بين التراث والمعاصرة ورغم ان هذا الحل يبدو سهلاً وواقعياً، الا ان التطبيق لم ينتج حداثة فهناك في الاقتصاد مثلا القطاع الانتاجي الحديث مقابل التقليدي، ولم يستطع الاقتصاد تطوير القطاع التقليدي والذي ظل متخلفا ويستنزف دون مقابل في التنمية. وأخذت الثنائية شكل الاستقطاب بين نخبة ذات امتيازات واسعة ووصل الى السلطة والثورة بينما الاغلبية من الجماهير مهمشة وبالتالي استجابت قطاعات كبيرة منها الى حركات التطرف الديني. يصف الجابري هذه الحالة بدقة حين يكتب.

«واذا المشكل الذي يواجهنا ليس مشكل ان نختار بين احد نموذجين ولا مشكل ان نوفق بينهما بل ان المشكل الذي نعانيه هو مشكل الازدواجية التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية، لا بل المشكلة في الحقيقة هي ازدواجية موقفنا من هذه الازدواجية. نحن نقبل هذه الازدواجية على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتعليمي فنبني مخططاتنا التنموية على أساس تنمية هذا الواقع المزدوج: نصرف على القطاعات العصرية من اجل تدعيمها وتوسيعها باسم «التحديث» كما نصرف على القطاعات التقليدية من أجل الابقاء عليها واحياء المندثر منها باسم الاصالة والحفاظ على التقاليد ولكنا في الوقت ذاته نرفض هذه الازدواجية على صعيد آخر، صعيد الحياة الروحية والفكرية(١٢).

ضمن التحولات المتسارعة والكثيرة يفترض ان نحدد موقعنا بينما يجرفنا الزمن

دون رحمة ونحاول ان نتوازن من خلال التعايش مع العالم الحديث وان نكون خارجه في نفس الوقت وابتكرنا الحل الذي يزيدنا اغتراباً وارتباكاً، فهناك قوى كبيرة تمثل اتجاهات عديدة ترى امكانية الاستفادة من منتوجات ومبتكرات الحضارة الغربية مع استبعاد العقلية والاخلاق التي انتجت هذه الثمار المادية. في هذه النظرة فصل واضح بين الروح والمادة والعقل والوجود الملموس وفيه انفصام بين الشخصية على المستوى الفردي إذ يمكن للانسان العربي - الاسلامي ان يستخدم ويستغل آخر ما انتجته التكنولوجيا والعلوم الغربية ولكن تبقى طريقة تفكيره ورؤيته للكون والمجتمع ثابتة وهنا قد يتساءل البعض: هل يعني التحديث قطع صلتنا بالماضي؟ لا - هي الاجابة - ولكن ان نوثق صلتنا بالحاضر، يجب الا نرى حياتنا بعيون الموتى او الا نرى ان يكون أي تفسير للظواهر الراهنة مستنداً على الماضي والتراث. وهنا تبرز اشكالية التراث والمعاصرة والتي تدخل دائماً في مأزق التحديد والتعريف: فما هو التراث اولا؟ يكاد البعض يحصره في الدين بالذات الكتاب والسنة والفقه ولكن يرى آخرون ان التراث يشمل الماضي المكتوب وغير المكتوب من ثقافات كذلك. أين تبدأ المعاصرة وينتهي التراث؟ وكيف نفرق بدقة بين ماهو تراثي وما هو حديث ومعاصر؟ هل هو قدم الزمن أم مضمون الافكار خاصة في عالم سريع التحول مثل الذي نعيش فيه.

حاولت الحركات الاجتماعية التي أخذت اسم القوميين ثم الاسلاميين استيعاب الصدمة الحضارية فكرياً وعملياً، ففي الجانب الأول برزت اسئلة مثل لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم أو ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ «أبو الحسن الندوي». من جانب آخر حاولت بعض السلطات الوطنية خلال العقود الثلاثة الماضية غرس اشكال من التحديث في بلدانها ولكن فشلت برامج التحديث والتنمية بسبب قصور الفئات الحاكمة فكانت النتيجة معادية للتحديث، وبالتالي ظهرت حركات دينية محافظة وظفت الفشل في حشد الجماهير ضد السلطة الحاكمة وضد التحديث «أو مظاهره الأولية» في نفس الوقت، وكثير من الاجتماعيين يرى الأصولية الاسلامية رد فعل الصدمة الحضارية الغربية ولفشل عمليات التحديث التي تمت بصورة مبتسرة.

من ناحية اخرى يرى كثير من الاسلاميين ان فشل تجارب التحديث والتنمية سببه عدم الابتعاد عن الشريعة الاسلامية وعدم الأخذ بها، كذلك رفعت شعار «الاسلام هو الحل»، ولكن هذا التحليل يبدو مقلوباً عند عدد من المفكرين العرب، فالكنز مثلا يقول: «فان الاسلام السياسي يؤدلج ويعكس الاسباب والنتائج، وهذا ما يسمى بالمغالطة بحيث يقدم فشل الاسلامية والحقيقة هي ان فضل التنمية الوطنية هو السبب في ظهور الاصولية المنادية بتطبيق الشريعة، ويمكن لنا ان

نلاحظ بأن الاسلام السياسي هو بدون شك ظاهرة حديثة لا تسمح بعودة هذه المجتمعات الى النموذج المقدم»(١٣). وهنا تكمن المفارقة الكبرى لأن فيروس التحديث أصاب حتى أكثر العناصر معاداة للتحديث فهي على الأقل تستعمل أدواته وتعيش بطريقته رغم رفض قيمه.

خاتمة:

كثر الحديث عن الأزمة حتى فقد دلالاته ومضمونه في وصف الثقافة العربية، وبالتالي دور المثقف العربي. وهذه الورقة ـ ركزت ـ صراحة او ضمنا ـ على وجود عجز ما يجعل دور المثقف العربي سلبيا، ويعود ذلك لواقع المجتمع العربي الذي لا يزوده أو يساعده في التزود بوسائل تمكنه من قيادة التغيير والتجديد، وهذه وظيفة المثقف الأولى، فأغلب المثقفين يعيشون ظروفاً اجتماعية ـ اقتصادية لا تمكنهم من الاستقلال اقتصادياً وتوفير احتياجاتهم الاساسية بطريقة كريمة ومعقولة الجهد. فالاستقلال الاقتصادي للمثقف شرط اولي وضمانة لعدم بيع قلمه وفكره، وسقوطه عاجزاً بين المعسكرات السياسية والايديولوجيات وتغيير جلده حسب اهواء ورغبات الحكام. فالظروف الاقتصادية كانت سبباً في سقوط كثير من المثقفين أو على الاقل تخليهم عن دورهم المتوقع والممكن، فنحن قد نطالب المثقف بأكثر من قدرته حين نتركه لظروف الحرمان والفقر ثم نتوقع منه ان يكون ضمير شعبه وان يموت واقفا رغم كل المعوقات.

هذا الشرط الاقتصادي لا يقتصر على تأمين المثقف فقط على المستوى الفردي، بل يمتد ليشمل المجتمع كله، إذ لا بد من تنمية شاملة مستقلة معتمدة على ذاتها لتمكين كل المواطنين من مستوى معيشي محترم ووقت فراغ كاف ثم الوصول الى منتجات الثقافة من كتاب أو موسيقى أو مسرح أو معارض أو سينما.. الخ، كذلك وجود بنية تحتية والاهتمام بالثقافة كصناعة مثل غيرها من الصناعات التي تحاول الدولة ان تبنيها وترعاها. فالثقافة الآن تأتي بعد كل المشروعات الأخرى والتي تسمى احياناً استراتيجية ولم تدخل الثقافة بعد ضمن العناصر الاستراتيجية في سياسة الدولة العربية. لذلك قبل أي حديث عن تجديد مضمون الثقافة لابد من تجهيز الأسس المادية ووضع سياسة ثقافية تقع في قلب خطط التنمية المعلنة في موقع واحد مع الدفاع والأمن والتعليم والصحة.

يتحدد دور المثقف الفعال حسب قدرته الفكرية والابداعية على المساهمة في خلق ثقافة عربية جديدة ترتكز على العقلانية والعلمية والحرية واحترام حقوق الاختلاف

والابتكار والابداع. فالثقافة العربية مقيدة الآن بكثير من الممنوعات والمحرمات التي تفقدها القدرة على المغامرة واقتحام الجديد، وهذا ما ولد المثقف المدجّن او الخائف. فوجود الحواجز الكثيرة تُعلّم المثقف الحذر والشك وفي بعض الاحيان الانتهازية والنفاق لكي يتماشى مع الواقع عوضا عن تغييره. فالمثقف الذي يمكن ان يقوم بدور فعال، لابد ان يكون قادرا على تحمل الصعاب والتضحيات، أو ما يمكن ان يسمى المثقف ـ الشهيد. فهو يناضل على جبهات عديدة على مستوى الدولة والمجتمع والافراد، وبالتالي يلعب أكثر من دور في الواقع، نظراً لعدم وجود تقسيم عمل واضح في المجتمعات التقليدية أو الانتقالية. فالمثقف قد يكون معلماً أو مهندساً وكاتباً وسياسياً حزبياً ونقابياً في نفس الوقت، وهذا يؤثر على كل اهتمام أو تخصص، رغم انه ايضاً دليل على أهمية وظيفة المثقف في هذه المرحلة من تطور المجتمع العربي.

نرجع أسباب قصور دور المثقف العربي الى أسباب خارجية موضوعية ونتناسى العوامل الذاتية التي يكون هو سببها. فنلقي اللوم على السلطة السياسية أو الاوضاع الاقتصادية أو انعدام الحرية مثلا، ولكن هناك سلطة المثقف نفسه وهي من أكبر المعوقات، فالعلاقات بين المثقفين لا تقل قمعية في بعض الاحيان عن قمع السلطة. فالمثقفون يكوّنون الشلل ومراكز القوى في المؤسسات الثقافية ومراكز البحوث والنقابات بقصد اقصاء واضطهاد مثقفين آخرين يختلفون معهم. فالقوائم السوداء لا تقتصر على الحكومات والمخابرات، فهناك كثير من المثقفين يمنعون آخرين من المساهمة والمشاركة في الفعاليات الثقافية بسبب اختلاف الرؤى أو حتى عدم الاستلطاف. رغم ان مثل هؤلاء يدعون للحرية وحقوق الانسان ويأخذون على الثقافة العربية انها شيء مجرد وليست هي مجموع عطاء المثقفين وما يضفونه عليها من ديمقراطية أو عقلانية.

في الختام: نحن ندخل القرن الواحد والعشرين بتركة ثقافية مثقلة بمعوقات عديدة من التاريخ ومن الواقع، والعالم يتقدم بمتتاليات هندسية ونحن ما زلنا لم نحسم بعض القضايا الاساسية في التعامل مع الطبيعة والمجتمع والانسان. تسارع التطورات والتحولات الجارية، وخيبات الأمل الكثيرة أفقدت المثقف العربي دوره، وذلك حين نقارنه بمثقف فترات الحركات الوطنية والتحرر والاستقلال وبناء الدولة ثم نجده الآن غارقاً في فرديته أو مهموماً فوق واقعه. وفي الحالتين لابد من وقفة نقدية شجاعة قادرة على خلق قطيعة على مستوى الفكر والممارسة تمكننا من وضع خطواتنا في اول الطريق الصحيح.

الهوامش:

١ ـ مجال تعريف المثقف وتحديد دوره من الميادين التي عمل فيها الاكاديميون والمفكرون بكثافة دون الوصول الى اتفاق أو تقارب بسبب تباين المواقف الفكرية والانحيازات الايديولوجية والتخصصات. اعتمدت هنا بالاضافة لقواميس علم الاجتماع، على كتابات غرامشي وبارسونز Gouldner جولدنر،

وسارتر.

٢ ـ المثقفون والتقدم الاجتماعي، عدد من المؤلفين، ترجمة شوكت يوسف، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨٤م. ومقالة لغالب هلسا: مثقف منظمة التحرير الفلسطينية: دراسة في أشباه المثقفين. مجلة الكاتب الفلسطيني.

٣ ـ ادونيس. عدد خاص عن: «المثقفون والهزيمة» مجلة الآداب، العدد ١ ـ ٣ السنة ٣١ ـ يناير ـ مارس ١٩٨٣م، ص ١٨

٤ ـ الطاهر لبيب: (ندوة «المثقف العربي والسلطة» مجلة «المستقبل العربي») عدد ٧٤، ابريل، ١٩٨٥م ص ١٣٧.

٥ ـ محمود امين العالم. «اشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة» مجلة «ادب ونقد» عدد ٣٨، مايو ١٩٨٨، ص ١٨.

٦ ـ المصدر السابق، ص ١٩.

٧ ـ Alain W. Gouldner مصدر سابق، ص ٥٤.

٨ ـ سعد الدين ابراهيم: «تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرار في الوطن العربي» مجلة «المستقبل العربي» عدد ٦٤، يونيو ١٩٨٤م، ص ٢٩.

٩ ـ بيرند ايزنبلاتر: جذور المثقفين في المجتمع، مجلة «قضايا عربية» السنة السابعة، العدد الثاني، فبراير ١٩٨٠م، ص ٧١ ـ ٧٢.

١٠ ـ عبدالله العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة، بيروت، دار الحقيقة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م ص ٣١ ـ ٣٩.

١١ ـ جيل كيبل ويان ريشار «اعداد»: المثقف والمناضل في الاسلام المعاصر، ترجمة بسام حجار، بيروت، دار المساقي، ١٩٩٤م، ص ٢٣٧.

١٢ ـ محمد عابد الجابري: اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٩، ص ١٩.

١٣ على الكنز: حول الأزمة: ٥ دراسات حول الجزائر والمغرب العربي، دار بوشان ١٩٩٠م، ص ٦٥.

تعقيب على ورقة د. حيدر ابراهيم

"المثقف العربي : نحو دور فاعل في ثقافة جديدة"

د. محمد عبد الله الركن

تتناول ورقة د. حيدر ابراهيم الموسومة بـ «المثقف العربي : نحو دور فاعل في ثقافة جديدة» في محاور خمسة التحديات التي تواجه المثقف العربي المعاصر والتي قد تتمثل في علاقته بالسلطة السياسية أو بالأفكار الثقافية الجديدة في الساحة العالمية أو بتراثه وماضيه الثقافي أو بصعوبات الحياة الاقتصادية أو بزملائه المثقفين، وسوف أنتقي بعض هذه المحاور للتعقيب عليها.

في مقدمة الورقة تمت إعادة صياغة عنوانها بحيث غدا «المثقف العربي : نحو دور فاعل في ثقافة جديدة» بدلا من العنوان المقترح وهو «المثقف العربي : فاعل في التحولات الجارية أم منفعل بها، نحو صياغة جديدة لدور الثقافة».

ان العنوان المقترح المستبدل يؤكد ضمنا على أن الثقافة المعنية هي ثقافة معروفة الأبعاد ومحددة المضمون والمراد هو إعادة تركيب دورها وصياغته صياغة جديدة تتناسب والتغيرات الكونية الحادثة الآن. أما العنوان الجديد فيثير تساؤلا مهما

يمكن ايجازه بالتالي : ما هي ملامح الثقافة الجديدة التي تبشر بها الورقة؟ وما هي معالمها الفكرية التي تميزها عن الثقافة القديمة أو السائدة حاليا؟

انني أزعم أن الورقة قد أخفقت في تقديم إجابة واضحة صريحة لهذين السؤالين. اللهم سوى بضع كلمات عامة محدودة ذكرت في خاتمة الورقة تصف الثقافة العربية الجديدة المبشر بها بأنها «ترتكز على العقلانية والعلمية والحرية واحترام حقوق الاختلاف والابتكار والإبداع». فإن كانت هذه هي معالم الثقافة المنشودة فإنها لن تكون بأي حال جديدة. فمن يتصفح التاريخ سيجد في ثناياه حضارات سادت ولها ثقافات تشتمل على نفس المعالم. ويظل السؤال حول الثقافة الجديدة قائما حتى اللحظة.

النقطة التالية في قراءة هذه الورقة هي، الموقف من التراث والماضي ومن الأفكار المعاصرة كالعولمة والتحديث. فأوافق الكاتب فيما ذهب اليه من أن اجترار الماضي والذهول عن الحاضر وحقائقه والغفلة عما يحمله المستقبل وتعطيل دور العقل بلايا أصيبت بها أفكار البعض مما حدا بهم الى رفع راية العزلة والتميز عن الآخرين. ولكني أزعم استنتاج فكرة يطرحها الكاتب وهي على النقيض مما أورده منظرو العزلة. فهو يطرح ما قد يصل الى حد الذوبان وترك الخصوصيات لصالح الكونية الجديدة المتمثلة في ظاهرتي العولمة والحداثة. فالوقت الآن وقت المثقف الكوني الذي لا مرجعية واحدة له والذي يتميز بعقله الناقد الذي لا يؤمن بوثوقيات نهائية ويسعى لزحزحة اليقينيات ويسقط كثيرا من الحدود والحواجز الفيزيقية والروحية والثقافية!! دون أن توضح الورقة ماهية اليقينيات والوثوقيات النهائية والحواجز الروحية التي يجب عدم الايمان بها وزحزحتها بشكل مطلق!!

والورقة في استعراضها لاتجاهات التيارات الفكرية العربية فيما يخص الموقف من التراث والمعاصرة صنفتها الى ثلاث تيارات وهي التقليدية والتغريبية والتوفيقية، ولم توضح بشكل قاطع موقفها من هذه الاتجاهات. وإن كنت أحسبني أستشف ضمنا أنها تساير التيار الثاني الذي يتخطى بزعمه اشكالية الازدواجية والثنائية في بنانا الاجتماعية والفكرية ويدعو الى اللحاق بالعالمية الجديدة من خلال التعاقب لا الازدواج.

ان مثل هذا الموقف من التراث والمعاصرة بحاجة الى وقفة تأمل ومراجعة. فبينما يدعو مثقفونا ليل نهار الى التعددية الحزبية السياسية نشاهد أن الفكرة المطروحة هنا لمواجهة تحديات العولمة هي الاتجاه نحو الذوبان في العالمية التي تقارب بين الاختلافات والثقافات فتنتهي في خاتمة المطاف بوحدانية ثقافية لا تعددية ثقافية. ولكأنما صدى فكرة الحزب الواحد تتردد أصداؤها مرة أخرى ولكن هذه المرة في

مجال الثقافة لا السياسة.

فما تبشر به الورقة هو مثقف كوني وليس مثقفا منكمشا أو أشباه مثقفين أو «مثقفا جديدا» أو مثقف ثورة أو مثقف ثروة أو مثقف تراث. مع ملاحظة أن «المثقف الجديد» كما عرفته الورقة هو المثقف الذي يحاول العودة الى الماضي بقوة والمناضل ضد الغرب والآخر.

وعلى الرغم من ذلك فإن الورقة تلحظ بصدق أن الشارع العربي يشهد مظاهر رمزية لرفض مجتمع العولمة أو الاستهلاك وذلك من خلال الزي واللغة وطرق السلوك. ولكأن الورقة تقع في تناقض بين هاتين الملاحظتين. فالمثقف الجديد المرفوض يكاد أن يكون معبرا عن/ أو انعكاسا لنبض الشارع وليس المثقف الكوني الجديد الفوقي.

وسؤال آخر في هذا المجال يطرح نفسه مستفسرا عن معنى الحضارة الكونية أو العولمة التي ترتسم في ذهن الكاتب؟ هل هي الآثار والنتائج الجزئية السائدة والمنتشرة في المجتمعات الأخرى وخصوصا الغربية؟ أم هي منطلقات ومرتكزات هذه الآثار والنتائج الجزئية؟ والذي يستنتج من الورقة هو رفض قبول امكانية الاستفادة من آثار ونتائج الحضارة الغربية دون الاستفادة من عقلية وأخلاق هذه الحضارة. ومن ثم فالدعوة هي دعوة تعاقب وقبول لثمار ومنطلقات ومرتكزات الحضارة الغربية في آن واحد.

إن النظرة الانتقائية والتوفيقية، والتي عاب الكاتب على جمع كبير من مثقفي الأمة ممارستها، هي أسلوب عملي واقعي مارسه الغرب قديما كما مارسه العرب كذلك. فالغرب في قرونه الوسطى وبداية عصر نهضته تواصل مع الحضارة الاسلامية والعربية للتزود بالمعرفة التي توضح النهج الملائم لعقائده الخاصة به والمتفقة مع الصورة المعتمدة لديه ومرتكزاته ومنطلقاته الفكرية الأساسية. فعندما اقتبس الغرب من ابن سينا والرازي وابن رشد والغزالي اقتبس بشكل أساسي ما أخذه هؤلاء من الثقافة اليونانية أما ما جاء كثمرة أصلية نابعة من التصور الاسلامي لهؤلاء المفكرين فقد تم رفضه ونبذه. وشبيه بهذه الانتقائية والتوفيقية حدث لدى جمهرة علماء المسلمين عند تواصلهم مع الثقافات السابقة.

فكما يقرر د. محمد سعيد رمضان البوطي فإن «الأمة التي تتمتع بأصالة حضارية لايمكن أن تعمد الى مزج منطلقاتها الحضارية بمنطلقات أخرى ولو جاء ذلك باسم التنسيق والتوفيق والانفتاح رلا إذا قررت هذه الأمة بمحض اختيارها أن تخلع ثوبها الحضاري لتستبدل به غيره... وهي لن ترتدي عندئذ إلا مزقا ورقاعا

مما عند الآخرين». (حوار حول مشكلات حضارية. ص٧٦).

إن دعاة العولمة والكونية الحديثة ينبرون للدفاع عن هذه الفكرة بحجة منطقية معقولة وهي الوجه العلمي والتقني للحضارات السائدة حاليا ولكن الغاية الحقيقية للدعوة هي الوجه الاجتماعي والثقافي لهذه الحضارات. فالواقع المشاهد يوضح عدم التقدم نحو رفع مستوى العلمية والتقنية لدى الأمة وإنما الخطى متسارعة لاهثة نحو النظريات وأنماط الحياة.

والنقطة الثالثة تدور حول الموقف من السلطة السياسية. فتقدم الورقة تصورين معاصرين لعلاقة المثقف بالسلطة السياسية. يذهب التصور الأول الى وجود تناقض كامل بين طرفي العلاقة وأن الموقف لابد وأن يكون الضد دائما حتى وان كان المثقف عاملا داخل أجهزة الدولة، فالصراع بين الطرفين كما تذكر الورقة «صراع طبقي ويدور على قاعدة الملكية».

والتصور الثاني يدعو الى تجسير الفجوة بين المثقف والحاكم وهو التصور المنتقد الذي أدى الى تواطؤ الطرف الضعيف مع الطرف القوي، ودعا الكاتب الى تعديل أطراف القوة في العلاقة لا تجسيرها دون أن يبين المقصود بهذا التعديل.

ان التاريخ يوضح لنا أن الناس - كما يذكر د. أحمد كمال أبو المجد - «أسعد ما يكونون وأوفر نصيبا من الخير والصلاح حين يلتقي في حياتهم عزم السلطان وعدله بحكمة العلماء وعلمهم... (ولكن) التاريخ لم يسر على هذا النحو من التعاون الهادىء بين الطائفتين. وتتكرر في تاريخ أمتنا كما تكررت في تاريخ الأمم مواقف الصدام والمواجهة بين السلطان والعلماء». (حوار لا مواجهة، ص ٢٥٤ - ٢٥٥).

ووقتنا الحاضر يؤكد حقيقة السعادة بتلاقي الطرفين : السلطة السياسية والمثقفون. ولكن هذا التلاقي يجب أن لا يعني حرصا من السلطة الحاكمة على اسكات أو احتواء أو شراء موافقة مزيفة للمثقفين بل هو يعني الاستفادة من عطائهم والاستماع الى نقدهم المعبر عنهم في صورة مؤسسات بحرية وعلمية مستقلة. وهنا يجب أن يستفيق مثقفونا من غفلة سادت لديهم ردحا من الزمن وأن ينتبهوا لحقيقة مهمة وهي أن العلاقة مع السلطة السياسية تتأثر جزئيا وبصورة مطردة بمدى علاقة المثقفين بالجماهير التي يدعون التعبير عنها.

ختاما فإن بعض الملاحظات القصيرة لا أجد مفرا من ايرادها وتوضيحها بشكل موجز فقد ربط مقدم الورقة بين الثقافة وحمل الشهادات العلمية في مورد استشهاده بأن المجموعة الحاكمة في الأنظمة الاشتراكية كانت أكثريتها مثقفة، مع أن الكاتب رفض ضمنا مثل هذه الرابطة في بداية حديثه عن تعريفه المثقف العربي.

كما يذكر الكاتب أن الثقل والوزن الاجتماعي والفكري تغير كثيرا الى جانب التقليديين وليس لصالح التوفيقيين أو التغريبيين. ولا أدري ما هي مظاهر ودلائل هذا التغير وشواهده المحسوسة التي تؤكد على ميل الكفة لصالح التقليديين، مع أن الواقع كما أحسبه ينطق بخلاف ما ذكرته الورقة. كذلك ففي الصفحة التالية يجزم الكاتب بأن «قطاعات كبيرة» رفضت المجتمع وثقافته بسبب التغريب. وأشك في أن الحقيقة كذلك. فقطاعات الرفض والتشنج ليست سوى فئات صغيرة لا تكاد تذكر عددا وان علا ضجيجها وصخبها الاعلامي.

كما يقرر الكاتب بصورة قطعية أن «كثيراً من الاسلاميين يرى أن فشل تجارب التحديث والتنمية سببه الشريعة الاسلامية». ولم يورد مثالا واحدا على القائلين بهذه المقولة كما لم يقدم لها تفسيرا أو للكيفية التي تعوق بها الشريعة الاسلامية التنمية!!!.

وأؤيد الكاتب - أخيرا - فيما ذهب اليه من تأثير الضغوط الاقتصادية على الكثير من المثقفين وعلى وجود علاقة قمعية بين أولئك المنتسبين لعائلة الثقافة تتمثل في صور الشلل ومراكز القوى في المراكز الثقافية ومراكز البحوث مع مناقضة كل ذلك لما يجهرون وينادون به.

المثقف العربي

في عصر انحسار الايديولوجية

د. خلدون حسن النقيب

"إن الأزمــة تتلخص بــالضــبط فــي حــقــيــقــة ان القديم يموت والجديد لا يستطيع ان يولد. في هذه الفـتـرة الفـاصلة يظهـر الكثـيـر من الاعـراض المرضية".

انطونيو غرامشي
مختارات من دفاتر السجن - ١٩٧١ ص ٢٧٦

مقدمة ضرورية:

المثقف يعــرّف نفسه

هناك شبه اجماع أو اتفاق عام على تحديد هوية المثقف في المجتمع الحديث. فالمثقف يمكن ان يكون رجل فكر (ونستعمل كلمة رجل للدلالة على الشخص وليس جنسه)، أو رجل علم، أو رجلا مبدعا (في الأدب والفن). هناك بعض الفروقات في وظائف ومكانة المثقف من حضارة الى أخرى بطبيعة الحال ولكنها لا تخل بالاتفاق على ان هؤلاء الرجال (الاشخاص) الثلاثة يمثلون فئة اجتماعية غير متجانسة ولكنها بالغة الاهمية في المجتمع(١).

ففي المجتمع الانجلو ـ سكسوني يقوم المثقف بدور الحرفي ـ المهني الذي يشغل الوظائف الادارية والاستشارية العليا وفي مؤسسات الثقافة والاعلام، والذي يكون

له رأي مسموع ومشورة مقبولة. وغالبا ما تلتصق صفة المثقف خارج البنية الاجتماعية لتوزيع القوة والسلطة بالاجنبي والاوروبي الغربي، الذي يتهم عادة بالبعد عن الواقع والسفسطة. بينما في دول شرق اوروبا فان الرجال الثلاثة يقومون بنفس الوظائف، فمن الممكن ان يكون رجل العلم، رجلاً مبدعاً، وصاحب رأي وفكر في الوقت نفسه. وفي هذه الحالة يستعمل مصطلح الانتلجنسيا للدلالة على هذه الفئة من النخبة(٢).

الصفات الغالبة للانتلجنسيا هي:

أ ـ الاستقلالية النسبية عن السلطة.

ب ـ معاداة الوضع القائم (Status Quo) ونقد النظام الاجتماعي والسياسي.

جـ ـ امتلاك النزعة الانسانية التحررية.

د ـ اخيرا الجمع بين التنظير والعقل الاجتماعي والسياسي.

هذه الصفات للمثقف في العصر الحديث مستمدة بشكل او بآخر من الصورة الذهنية (Image) لرجال عصر التنوير (Philosphes) الذين صاغوا ايديولوجية الثورة الفرنسية ـ والتي انطلق منها العصر الحديث.

المثقف من حيث كونه ممثلا لفئة اجتماعية لا يستطيع ان يقوم بدوره بدون توجه ايديولوجي، وهذه الخاصية هي التي تميزه عن الحرفي ـ المهني أو التقني. فلا يكفي ان يكون الانسان مطلعا او منظّرا، أو ناقلاً للمعرفة (أي آراء الآخرين)، وانما لابد ان يكون حكما معياريا (Normative) اخلاقياً على احداث وأوضاع مجتمعه والعالم المحيط به. وهذا هو منبع دور المثقف: ليس في تقديم وتطوير المعرفة فقط وانما في مفصلة (Articulate) قيم مجتمعه.

وهنا يجب ان نحتاط للتحيز الماركسي ضد الايديولوجية عندما نعتبرها مجرد وعي فاسد، أنا اقصد بالايديولوجيا مجموعة من المبادىء التي تهتدي بها النظم الاجتماعية الاقتصادية والسياسية ـ الثقافية في أي مجتمع من المجتمعات. هذه المبادىء لا تكون فاعلة منظمة بحد ذاتها وانما تحتاج الى المثقفين لتبريرها وتسويغها والدفاع عنها امام تحديات الايديولوجيات البديلة المنافسة، وتتحول الايديولوجية من مجموعة مبادىء وافكار الى ادوات تعبوية في طورها «اليوتوبي» حسب فهم كارل مانهايم لهذا المصطلح، كما حدث في العالم الثالث اثناء مرحلة الكفاح ضد الاستعمار: نظم الاشتراكية التحررية والقومية الانسانية الموعودة لمرحلة الاستقلال.

المثقف العربي والانعتاق من القيود

لقد تأثر المثقف العربي في تصوره لدوره (لذاته المنعكسة) بفكر سارتر وغرامشي في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، او بالاحرى في فترة انهيار التجربة الليبرالية في مصر، وانهيار الحكم المدني في المشرق العربي، بين سنوات ١٩٤٩ ـ ١٩٥٨. ولابد هنا ان نستعيد اجواء تلك المرحلة حتى يمكننا فهم الاتجاهات الفكرية والسياسية في مواجهة الاستعمار وضياع فلسطين والامبريالية الثقافية وحالة التجزئة التي كانت تعاني منها البلاد العربية.

ولذلك جاءت فكرة سارتر عن المثقف الملتزم بقضايا مجتمعه وعصره وسيلة فعالة لتحقيق الوحدة بين الفكر والسلوك. وقد مثل سارتر نفسه وبرتراند رسل وجمهرة من المفكرين الملتزمين نماذج حية لهذه الفكرة، وللبعد الانساني الذي مثلته في الكفاح ضد الاستعمار والانتصار للشعوب المقهورة. فأصبحت الثقافة حسب التصور السارتري اداة في الصراع ووسيلة للتحرير.

وفي هذا السياق، ومن منظور طبقي اعتقد غرامشي ان المثقفين يقومون بوظيفة رئيسية في الصراع الطبقي، فهم الذين يقومون بصياغة تصور الطبقة التي ينتمون اليها للعالم بشكل متجانس ومستقل عن الطبقات الاخرى، خلافا للمثقفين التقليديين على المستوى الاقتصادي ـ الحرفي الذين لا يستطيعون ان ينتجوا الا وعياً ملفقاً شديد التباين. وهكذا يقوم المثقف المنتمي عضوياً الى طبقته بترجمة تصورها للعالم الى هجيمونيا: فكر واخلاق مهيمنة على المجتمع كله ـ عقلية عامة مودعة في مجموعة المبادىء والافكار التي تحدد هوية النظام الاجتماعي ـ الاقتصادي والحياة اليومية للافراد على حد سواء.

وهكذا فقد تبلورت فكرة التحرر والانعتاق من القيود بشكل عميق في وجدان المثقف العربي وهو يواجه متطلبات الكفاح من اجل الاستقلال، ضد التجزئة، دفاعا عن فلسطين ونحو التحرر الثقافي من قيود الماضي، ولكنه واجه بشكل مبكر ايضا مهمتين مزدوجتين لم ينتبه الى تداخلهما الحاسم أو الى درجة تعقيدهما في الواقع. فهو قد واجه قيام الدول التسلطية (ضمن موجة عالمية لانتشار النظم التسلطية) بمساعدة الغرب لان تكون الوريث او الدولة الوريثة للاستعمار والمؤسسات الاستعمارية في مرحلة الانحسار من الاستعمار.

وواجه المثقف العربي في الوقت نفسه مهمة كشف الغطاء الايديولوجي عن هذه الدول الوريثة كونها تعبيراً جديداً عن الاستبداد التقليدي الذي جسدته الدولة التراثية التقليدية. فعندما تصدى علي عبدالرازق لهذه المهمة كانت الصلة بين الاثنين

واضحة لديه: ليس في التراث (الاسلام) توصيف لشكل النظام السياسي، فالمسلمون احرار في اختيار النظام السياسي الذي يناسبهم. ولكن مضى وقت طويل احجم فيه المثقفون عن مواجهة كشف الغطاء الايديولوجي عن التراث او العقيدة التراثية التي تضفي على التراث والثقافة التقليدية والتاريخ صفة القدسية. وما قام به صادق جلال العظم في نقده للفكر الديني كان ضروريا لاستكمال عملية التحرر من القيود. وبعد صمت طويل يقوم محمد اركون ونصر حامد ابوزيد من زوايا مختلفة إكمال هذه المهمة.

ولكن المواجهة العاجلة كانت بين المثقف العربي والسلطة، بأشكالها المختلفة وفي حضور يومي، هادىء احياناً وعنيف في أحيان اخرى.

واذا نظرنا الى الامر في سياقه التاريخي، فان معترك الحياة الاجتماعية والصراع السياسي في هذه الفترة قد دفع بالنزعة التحررية - الثورية لدى المثقفين الى ذروتها. فقد لعبوا دوراً كبيراً (لم يقيّم ميدانيا حتى الآن مع الأسف) في انهيار الحكم المدني، وفي ايجاد الاعذار لحكم العسكر تحت مظلة الدولة القومية المستقلة، الهادفة الى الوحدة، وفي تسويغ النظام الاشتراكي - التسلطي والدولة البوليسية. فالنزعة التحريرية - الثورية قد عبرت عن ازمة المثقفين الاولى - اتجاه السلطة: السياسية (العسكر)، والدينية (دعاة التراث) والاقتصادية (الطبقات المالكة القديمة)، «ثم جاءت الهزيمة».

فقد جاءت هزيمة حزيران - يونيو لسنة ١٩٦٧ وكأنها تتويج لكل الجهود والآمال والطموحات العربية. ماذا حدث فعلا؟ وما هو دور المثقفين فيما حدث؟

المثقف العربي وامتحان الذات

لقد كانت هزيمة حزيران - يونيو ١٩٦٧ نقطة تحول رئيسية في تصور المثقف العربي لدوره في المجتمع، فقد كانت هزيمة للمثقف العربي في قناعاته، بل ان البعض صورها على انها هزيمة لما استطاع المثقف العربي انجازه - أو عدم انجازه. هزيمة للثقافة العربية اكثر منها هزيمة على الارض وفي ميدان المعركة. فتباينت الآراء واشتد وطيس النقد وجلد الذات من جهة، والقيت التبعة على تخلف المجتمع العربي ونظمه السياسية من جهة اخرى، وحظيت مسألة التسلطية أو غياب الديمقراطية بالنصيب الاكبر من الاهتمام.

وعقدت الندوات وتعددت المؤتمرات حول المثقف العربي وأزمته، والثقافة العربية ومحنتها، والمجتمع العربي والمأزق الذي يمر به، اذكر منها المؤتمرات والندوات

التالية:

- ندوة الكويت حول ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي، ١٩٧٤.
- ندوة القاهرة حول المثقفين والتغير الاجتماعي في الوطن العربي، ١٩٧٩.
- ندوة تونس حول العرب أمام مصيرهم، ١٩٨٠.
- ندوة الرباط حول المثقف العربي: دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع، ١٩٨٥.
- ندوة القاهرة حول الاصالة والمعاصرة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، ١٩٨٥.
- ندوة منتدى التنمية في الخليج حول المثقفين والبحث عن مسار، ١٩٨٧.

ندوة عمل الانتلجنسيا العربية: المثقفون والسلطة، ١٩٨٨.

- ندوة بيروت حول الثقافة والمثقف في الوطن العربي، ١٩٩٢.
- ندوة بغداد حول وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه التحديات، ١٩٩٤.

وغير هذه الندوات والمؤتمرات كثير لا أستطيع حصره هنا.

وقد مارس المثقفون نوعاً من تقييم الذات وتقييم المجتمع، تفاوتت شدته وصرامته من مثقف الى آخر. فالمثقفون في رأي البعض منعزلون عن الشعب متعالون عليه، منبهرون بالغرب منساقون إليه كمرجعية للسلوك، نرجسيون يحلمون بالسلطة، ومتسلطون لا ديمقراطيون. بينما يرجع البعض الآخر سبب الهزيمة والازمة الى تخلف المجتمع والى تشرذمه الى جماعات اثنية وطائفية غير مندمجة وطنياً وقومياً، والى تفشي الامية والتدين (بمعنى التفكير الغيبي) بين جماهيره، والى قبولها بالحكم التسلطي وتكيفها معه.

وظهرت بعد الهزيمة وخلال عقد السبعينيات عدة تيارات تخلت تدريجيا عن العناصر الرئيسية في الايديولوجية التحررية التي كانت الصفة الغالبة في فترة ما قبل الهزيمة فالايديولوجية الثورية أو المطالبة بأن التغير الاجتماعي المطلوب لابد ان يأتي عن طريق ثورة تحررية يمنح السلطة شرعية ثورية قد تحول الى تبرير لتسلط حكم العسكر في اغلب الدول العربية، كما هو الحال عند نديم البيطار.

وحتى المطالبة بالشرعية الدستورية لانظمة الحكم العربية قد تم التخلي عنها ضمناً في مطالبة سعد الدين ابراهيم بتجسير الفجوة بين المثقف والامير (صانع القرار)، أستقراء من تجارب الغرب واليابان. فهناك الحكم العربي بشرعياته الثلاث، كأمر واقع: التقليدية والليبرالية الحديثة والثورية الحديثة. وكأن سعد الدين ابراهيم يريد ان يقول ان الامير سواء تمتع بأي من شرعيات الامر الواقع «قد عجز عن ضبط اطار الحركة بين مجتمع يتغير بسرعة، وهيكل سياسي يتلكأ او يتخبط في حركته، وبامكان المفكر ان يشارك الامير في ضبط ايقاع الحركة بين المجتمع والدولة».

وهناك اتجاه ثالث يطالب المثقف ان يستمر في رسالته «لتجاوز الواقع العربي» طلبا «لبديل انساني أرقى للشعب». وما تجسير الفجوة بين المثقف والامير الا المطالبة بتحويل المثقف الى جسر للامير لتحقيق اغراضه. فليبقى المثقف مثقف الجماهير كما يريد له نادر فرجاني دون ان يحدد الآلية أو الاسلوب الذي يتبعه المثقف في اداء دوره التاريخي، بل ان المثقف ازاء الوضع المتأزم للمجتمع العربي شديد التذبذب الفكري عند هشام شرابي فلا أمان له ولا مستقبل الا اذا ساوم وساير، وليس امامه الا التراجع عن مواقفه المبدئية، فهو بذلك «يشارك في عملية الخصي الفكري» الذي تريد الانظمة الحاكمة فرضه عليه.

ان الذي يجمع الاتجاهات النقدية لدور المثقف فيما بعد الهزيمة هو طابعها الانطباعي الوصفي، الذي ينم عن فراغ صبر والذي يدل على عدم عناية المثقفين العرب بصفة عامة باستعمال الادوات المفاهيمية بشكل نظامي منهجي لتحليل المجتمع العربي وظواهره، ولذلك فان مطالبة كل من عبدالله العروي ومحمد عابد الجابري بتحليل الادوات المعرفية للثقافة العربية من حيث صلتها بالواقع كانت مطالبة مجدية لو توافرت مضامينها العميقة بشكل منهجي.

المثقف العربي والاحكام الايديولوجية

أنا لا استطيع، إن اردت ان اعرض لكل ما اثير من نقد ونقد مضاد الى الملاحظات واللمحات النظرية الواعدة التي وردت في كل الندوات والمؤتمرات التي عقدت لمعالجة أزمة الثقافة العربية وازمة المثقفين العرب، ولكن النقد الأهم لأزمة الثقافة العربية نجده عند عبدالله العروي في وقت مبكر قبيل الهزيمة، يقول العروي في مقدمته للطبعة العربية من كتابه (الايديولوجية العربية المعاصرة)، انه عندما كانت تخامره فكرة الكتاب اختار «أبعد زاوية ممكنة ليستهل بها بحثه» لانه كان قد يئس من ان يرى «المؤلفين العرب يكفون يوماً عن الثرثرة ويعدلون عن غرورهم المفرط».. «كنت قد مللت التشدق بخاصيات العرب وسئمت الكلام عن الاشتراكية العربية والفلسفة العربية والانسان العربي ورسالة العرب الخالدة، كما لو كنا نبدع كل يوم فكرة جديدة أو نظاماً جديداً، مع ان الأمر لا يتعدى ضم كلمة عرب أو عربي الى ما هو معروف ومبتذل عند جميع سكان الدنيا».

ثم جاءت الهزيمة. هل تغيرت الاسئلة والاجابات عنها بعد الهزيمة؟ لا. فقد تقدم الدعاة ـ النماذج الثلاثة للايديولوجية العربية بتفسيراتهم للهزيمة: فصاحب العمامة قال اننا غلبنا بسبب فجورنا وبعدنا عن الاسلام، والزعيم الليبرالي الشريد صاح:

غلبنا لأن زعماءنا تفردوا بالحكم. وداعية التقانة طالب بآلات ومصانع واسلحة جديدة متطورة، «ولم ينتبه سوى القليلين، الى ان ايمان العدو وشورى العدو وتقنية العدو كلها وسائل ربما كانت ذات فائدة وفاعلة لكن دون العامل الاساسي الذي هو تنظيم مجتمع العدو ونفسانية الفرد عند العدو وعدم عبوديته لأي مطلق».

ويتساءل محمد عابد الجابري في سياق مشابه لماذا كان وقع الهزيمة مهولاً بهذا الشكل الذي دفع الفكر العربي للارتداد من الثورة قبل الهزيمة الى استعادة حلم النهضة الغامض بعد الهزيمة: فلا المنشآت الاقتصادية دمرت ولا الطبقات تزحزحت من مواقعها ولا اساليب الحكم تغيرت، «كل» الذي حدث هو ان العرب خسروا حرباً اخرى مع اسرائيل.

ان سبب هول الصدمة هو ان الفكر العربي قبل حرب ١٩٦٧ لم يكن يعبر عن معطيات الواقع العربي الحقيقية، كان يعبر عن واقع آخر على صعيد الحلم، فعندما حلت الهزيمة اصطدم العرب بالواقع الحقيقي الذي يعيشونه ويتحركون في اطاره فتحول حلمهم ذاك بسرعة لا زمانية الى كابوس. ولذلك فلا مقولات الثورة والوحدة والاشتراكية التي سادت في الخطاب العربي قبل الهزيمة، ولا مقولات الانحطاط والسقوط والفجيعة التي هيمنت وتهيمن على الخطاب نفسه منذ تلك الحرب الى الآن كانت تعبر أو تعبر الآن عن واقع موضوعي.

ان الخلل في العملية المعرفية يكمن في قضيتين اثنتين: تسييس اللغة العربية، واضفاء صفة القدسية على التاريخ العربي الاسلامي. فتجمدت اللغة العربية عند نقطة تاريخية معينة وانحبست فيها معانٍ وقيم قبلية البداوة، مما منعنا من ممارسة التحليل الداخلي للقوى الدينامية الفاعلة فيها، فأصبح الفكر يتشكل بالصياغة اللغوية بدلا من ان تكون اللغة مجرد «ناقل» للفكر، مشتق من حقائق الاجتماع الانساني الذي تحدث عنه ابن خلدون وعمومية المعاني وضبابيتها (Vagueness) كثيراً ما تستعمل بوعي كأساليب للاحتيال في استنباط المعاني كما في تقييد المطلق واطلاق المقيد، حسب الامثلة التي يوردها محمد جواد رضا.

أما اضفاء صفة القدسية على التاريخ فقد تمثل في الانتقال «من التاريخ الاعتبار الى التاريخ المؤقنم» الذي يظهر في صورة «هي تجسدات حقيقية لتاريخ مضغوط». لان الماضي اصبح يتجسد في العقيدة الدينية، ولذلك فالثقافة العربية هي ثقافة فقه - أنها تعرف بخاصيتها المميزة. وكذلك فان هذا التاريخ المؤقنم غير قادر على احتمال حدوث قطيعة معرفية مع الماضي بسبب استمراريته المنبسطة غير المنقطعة من بداوة ما قبل الاسلام الى ما بعد الهزيمة.

فما هي إذن هذه الخصائص الجوهرية للثقافة العربية:

اولاً، انها ثقافة خارجية عن المجتمع الحضري فهي ثقافة قبلية تجمدت في قيم

ونومنكلاتورا المجتمع البدوي.

ثانياً: انها ثقافة مجتمع ميت، لانها تمثل «نظاما فكريا مقفلا، ومن هنا منشأ النظام اللغوي ونظام النحو والصرف».

ثالثاً: هي ثقافة انتفاعية بكونها وسيلة لكسب العيش.

رابعاً: انها ثقافة استهلاك وتمتع فهي فولكلور يخدم بمثابة تسلية وخرافة لمجتمع حي أو (ألف ليلة وليلة حسب الطلب أو على الماشي).

خامساً واخيراً، انها ثقافة الانشطار الداخلي يضطر حاملها الى الانشطار الى قسمين: «احدهما باهر واضح يمثله الماضي، والآخر معتم غير شفاف يمثله الحاضر، كلما أكد أحد الشطرين نفي الآخر».

وما ان فرغنا من الاشارة الى الجدال حول وضع المثقف المتأزم من السلطة وفي الفعل (Praxis) الا وواجهتنا المعضلة الحقيقية وهي الثقافة على المستوى المعرفي الذي ينتج المثقف المنشطر داخلياً الذي يعيد انتاج ثقافة الانشطار الداخلي. الى أين يؤدي هذا المنهج في التفكير؟

المثقف العربي مثقف قبلي

يرصد عاطف عطية رحلة المثقف العربي من الاغتراب الى الحداثة رصداً نموذجياً في حالة هشام شرابي. وهي رحلة قام بها ابناء جيل شرابي في محطات فكرية متشابهة من الاربعينيات والعمل الحزبي، الى «صدمة الحداثة» والتخلي عن العمل الحزبي، فالغربة الكاملة زمانياً ومكانياً، ثم اليقظة أو الصدمة التي احدثتها هزيمة ١٩٦٧ والتي طرح فيها شرابي مقولاته في أسباب تخلف المجتمع العربي، الى ان انتهى به المطاف الى نشر مقولته عن البنية البطركية للمجتمع العربي باعتبارها مصدراً لاشكالية تخلف المجتمع العربي. هل هي مصادفة ان ينتهي شرابي الى هذه المقولة أم انها «اعادة اكتشاف» لبنية المجتمع العربي القبلية؟ الذي اختار لها شرابي هذا المصطلح الثقيل تسمية.

وفي الحقيقة فان النقد الذي يوجهه العروي والجابري ومسيرة المثقف العربي متمثلة بالبيوجرافيا الفكرية لهشام شرابي متداخلتين بدرجة كبيرة وبطريقة معقدة. كلاهما يشير الى الاستمرارية الحضارية غير المنقطعة، فهو الماضي، فهو التراث، فهو القديم الذي يعيد انتاج نفسه ـ نواقص ومآخذ في صلب الادوات المعرفية للايديولوجية العربية. ولذلك عندما انتهى هشام شرابي الى ان اساس التخلف العربي ومصدره التاريخي هو المجتمع البطركي ـ والظاهرة البطركية، فان شرابي

يستبدل بالبطركي الماضي، التراث، القديم أو التاريخ المؤقنم.

فهل عدنا بدورة تاريخية كاملة الى مواجهة القبلية، ولكن بأسماء مختلفة، وتشخيصها على انها سبب التخلف العربي بخصوصيته التاريخية؟

يبدو لأول وهلة ان كلاً من محمد عابد الجابري ومحمد جابر الانصاري يجيبان بالايجاب. فلم يتخل العرب عند الجابري عن اعتبار الاهل (القبيلة) والعقيدة والغنيمة مبادىء حاكمة في التنظيم السياسي. ويعتقد الانصاري في دراساته عن خصوصية الإشكال أو التأزم السياسي عند العرب (وموقف الاسلام منه) ان إشكالية الدولة بأعبائها الجغرافية والتاريخية والاجتماعية مصدرها الظاهرة القبلية واستمراريتها التاريخية: «في البدء كانت القبيلة.. ولا تزال».

وهناك أكثر من مبرر يمكن سوقه لقبول هذا الرأي: فالقطيعة المعرفية مع الماضي هي دعوى للانعتاق، للتحرر من القيود السياسية التي تمثلها التسلطية ببيروقراطيتها المركزية واجهزتها البوليسية، والتراثية بمرجعيتها الدينية وفقهها التحريمي الذي تمثله «الصحوة الدينية» وحركاتها الاصولية التي احتلت المسرح السياسي العربي بعد الهزيمة. وهنا يلام المثقفون العرب لانهم لم يدركوا ازدواج مهمة التحرير، فلم يكن بامكانهم ان يعيشوا في ظل نظم ثورية او ديمقراطية حديثة في ظل إرث حضاري يعاديهما: يعادي الثورية ويعادي الديمقراطية.

وليس في هذا غرابة اذا ادركنا ان الوظيفة الاساسية للثقافة هي ليست الخلق والابداع في المقام الأول وانما هي وظيفة الضبط الاجتماعي. وتمارس الثقافة وظيفتها من خلال التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية، فتظهر بصيغة العقلية العامة او الايثوس (Ethos) أي القواعد والأعراف (Conventions) التي تنظم عملية استخلاص المعاني وادراكها. ولما كانت التنظيمات الاجتماعية وطرق توزيع المنافع (السلع والخدمات) في المجتمع العربي قد اتخذت تاريخياً الطابع أو السمة القبلية فان العقلية العامة في المجتمع العربي هي العقلية - الايديولوجية القبلية: في البدء كانت القبيلة، نعم. ولكن لا تزال... هي دعوة من الصعب قبولها دون توضيح ودون حذر.

فالظاهرة القبلية هي ظاهرة انسانية قامت في بيئات مختلفة وليست مرتبطة بالبداوة المكانية (البيئية). وتنشأ التنظيمات القبلية على اساس النسب أو التحالف على حد سواء. والانصاري مدرك لهذه الخاصية، «فاذا كانت البداوة لا تكون دون قبيلة، فان القبيلة يمكن ان تستمر طويلا دون بداوة». بل ان العروي محق تماماً في التنبيه الى ان استعمال المفهوم (او النمط) الخلدوني الذي يقرن البداوة بالقبلية «كتعليل جاهز اغلق عيون الباحثين عن ميادين واسعة كانت تستحق ان تدرس». بهذا المعنى ليس القبيلة من حل أو وسيلة للتغلب عليها (من حيث نتائجها السلبية)

الا بايجاد بديل: ليس على المستوى الثقافي فقط، وانما تنظيم اجتماعي - اقتصادي بديل تولد من رحمه ثقافة انسانية غير قبلية.

والقبلية كعقلية عامة موجهة وهادية للتنظيم الاجتماعي - السياسي تقوم بعدة وظائف، ثلاث منها مهم ذكرها في هذا السياق:

١ - فالقبلية في الاستعمال الشائع للمصطلح تمثل مصدرا اساسياً من مصادر تماسك الجماعة العصبية المستمدة من ثمرة النسب والتحالف.

٢ - والقبلية تمثل مبدأ تنظيميا تحدد بموجبه الواجبات والمسؤوليات وتقسم بموجبه الفوائد والمنافع.

٣ - والقبلية تمثل رابطة موحدة الغرض تمتلك ثقافة وميثولوجيا وايديولوجية تبريرية.

فمن الممكن تماما ان نتكلم عن قياس تنظيمات ذات ثقافات قبلية، ومن الممكن ان تكون هذه القبلية اختيارية وليست قبلية اجبارية حسب النسب في البداوة. والقبلية الاختيارية هي قبلية الانتماء، قبلية الدخول في جماعة، قبلية الاحتماء بالجماعة من بطش الدولة أو بطش الجماعات المنافسة الاخرى، وهي قبلية تحقيق المصالح واجتناء المنافع. وتقوم العصبية بتحويل القبليات الاختيارية الى قبليات اجبارية عندما تتكون لها بمرور الزمن تراتيبية (Hierarcly) أو نظام للنقر (Pecking Or-der). بينما تقوم العوامل الخاصة (التوحيد في دولة، الغزو الاجنبي.. الخ) بتحويل القبليات الاجبارية الى اختيارية تتيح لافراد القبيلة اعتناق ايديولوجيات او مذاهب ليست صادرة من القبيلة.

وقد رأينا كيف حولت الحرب الاهلية اللبنانية المثقفين الى مثقفين قبليين، كما رأينا كيف حولت حرب الخليج الثانية وانفصام عرى النظام الاقليمي العربي الى مثقفين قبليين. وهذه القبلية هي قبلية اختيارية، فهي قبلية الانتماء الى الدولة القُطرية، أو قبلية الوعي الملتبس بالدولة القُطرية حسب تعبير الانصاري. ويتنامى «الوعي» القبلي الملتبس بالدولة القُطرية حتى في الدول المتقدمة والمستقرة سياسياً - في اسبانيا (الكاتلان)، في بلجيكا (الفلمس)، وفي ايطاليا (نعرة الشمال) وفي كندا (الكويبكو)، أمثلة على ما نقول، فهي عصبيات لا يمكن تفسيرها الا ببعدها الثقافي بالدرجة الأولى. وقد لاحظ سعد الدين ابراهيم وبعض النابهين من العلماء الاجتماعيين ان المثقفين أنفسهم يعانون من «بداوة فكرية» وكنت افضل لو انه قال: قبلية فكرية، ينقسم فيها المثقفون الى عشائر وبطون وافخاذ. ان تنظيمات كوادر الثورة الفلسطينية حتى في أشد مراحل تفجرها «الثوري» كانت محكومة بقواعد غير مرئية من الانتماءات العشائرية القبلية حتى في المخيمات، وفي معاناة التشرد والاحتلال.

العنصر المقلق في كل هذا هو في إشكالية الاستمرارية التاريخية: هل يمكننا ان نتصور ان المثقف العربي المعاصر يعبر عن قبلية دفينة في وجدانه وفي اللاوعي الجمعي المجتمعي من الجاهلية الى يومنا هذا دون انقطاع، ودون تغيير في المحتوى والمضمون؟

من الطبيعي ان هذا السؤال يثير قضية تحقيق التاريخ (او تقسيمه الى حقب) باعتبار ان مراحل التاريخ المتداولة والمقبولة تراثياً غير مجدية، اصطناعية، ولا تدل حقيقة على الحركات التاريخية الكبرى، مكنزماتها (منظماتها) وقواها الاجتماعية الفاعلة.

النمط الخلدوني الجاهز حل هذه الاشكالية بافتراض وجود دورات (Cycles) تاريخية تعيد نفسها (ارتدادية) باستمرار (بداوة - عمران - بداوة). احمد صادق سعد ومن قبل التفسير المادي للتاريخ قسمه الى ما قبل الرأسمالية (استبداد شرقي، اقطاعية عسكرية ..الخ) ورأسمالية (وشبيهة بالرأسمالية، ولا رأسمالية). هشام شرابي جعل حركة التاريخ منحصرة في النظام البطركي: القديم (القبلي في العهد الجاهلي) والتقليدي (قبل الحديث)، والحديث منذ عصر النهضة. وهناك تحقيبات بديلة كثيرة اخرى، لا تحدد، خلافا للنمط الخلدوني، الاسباب والدوافع للانتقال من حقبة الى اخرى.

ان فكرة الدورات التاريخية هي بالطبع الاكثر معقولية اذا استطعنا التخلص من الطابع الارتدادي الذي يعطيه ابن خلدون لها: أي لابد من الافتراض انه من غير الضروري ان تعود الدورة التاريخية الى النقطة التي انطلقت منها بالضبط.

هاينبرونر مثلا يقترح ان الدورات التاريخية يمكن فهمها ديالكتيكيا: كل مرحلة تاريخية تحكمها عملية صراع او تفاعل من قوى اجتماعية من داخلها أو من ضغوط تولدها قوى اجتماعية من خارجها، فلا تعود بالضرورة الى نقطة البدء وانما الى محطة تاريخية تتحدد في سجل التطور الانساني لنمو القدرات (Capacities) والموارد والخبرات. ولكن ليس بامكاننا بكل أسف تحديد اسباب هذه الدورات نظرياً حتى الآن.

لا ثقافة المجتمع ولا مثقفوه يستطيعون ان يعكسوا بأمانة ووعي (تاريخي) هذه الدورات بشكل آني مباشر بسبب وظيفة الضبط الاجتماعي للثقافة، ولو فعلوا لاضطربت حياة الناس وارتبكت احوال المجتمع. فالثقافة تبرز عناصر الاستقرار

والانتظام فتوحي بالثبات، فتظهر وكأن هناك استمرارية حضارية عبر العصور من السحيقة في القدم الى لحظة الوعي وحالة الانتباه الحاضر. فزمان الثقافة هو زمان ذاتي (Subjective) ليس مطابقاً للزمان الفعلي الموضوعي. والثقافة تنتقل عبر المثقفين عندما تكوّن لها ايقاعا خاصا (Rhythm)، والافكار تنتقل عبر الرنين الترددي (Resonance). فكأن الثقافة تنتقل بواسطة الميمات (Memes) (عند داوكن)، مثلما تنقل الاجيال السالفة خصائصها الوراثية الى الاجيال اللاحقة عن طريق الجينات.

وهكذا نعود الى محاولة تفسير ظاهرة المثقف القبلي. فالذي يجعل القبلية الاختيارية والاجبارية مقبولة ومرغوبة هي انها بسيطة بدائية، وعميقة ومنغرسة (Em bedded) في اعمق اعماق الوجدان الانساني بحيث لا يمكن اختزالها أو تفكيكها الى علاقات أبسط أو أعمق. ولذلك يصفها (العلاقات القبلية ـ الاثنية ـ الطائفية) جيرتز (Geertz) بالولاءات، الانتماءات الوشائجية Primordial Sen-timents/ Attachments. فعندما يتعرض المجتمع الى ازمة طاحنة أو خطر داهم نعود الى هذه الانتماءات ـ الولاءات الوشائجية التي نجد فيها الامان والطمانينة، أو نستعملها كأدوات لتحقيق المصالح وكسب المنافع.

هنا ينكشف زيف الحضارة، وينكشف زيف الحداثة، وينكشف زيف النزعة الانسانية، وينكشف زيف الاعتقاد بأن التعددية الحضارية ـ الديمقراطية تستطيع ان تنجي العرب من التخلف. فعندما يحصر المثقف في زاوية يتحول الى مثقف قبلي. أو عندما يسعى الي تحقيق مصلحة أو تطبيق فكرة أو خطة يتحول الى مثقف قبلي. وما التدين او الاشتراكية الا تغطية او تمويه، وما الدولة الا اتحاد أو تحالف لقبائل الدول القُطرية، الا تجسيد لفكرة القبيلة.

خاتمة:

المثقف العربي وتشابه الازمنة

الثقافة من حيث هي عقلية عامة نتاج شبكيات (Network) العلائق الاجتماعية: تفاعل ديناميانها الذاتية وعناصر محيطها البيئي، ولم يعتن العلماء الاجتماعيون بدراسة هذين المولدين للثقافة وتحليل التفاعل الحادث بينهما الا في وقت متأخر جدا، في العقدين الماضيين فقط.

وفي كل شبكية اجتماعية يتكون حقل او مجال (Field) للسلوك يجعله نظامياً يمكن التنبؤ به وتفسيره. والافراد يتأثرون في تحديد خياراتهم الواعية بدرجة كبيرة بهذا المجال. ولكن هذه الشبكية لا تنتج علاقات نظامية بالكامل، فهناك حالات يخرج فيها الافراد عن تأثير مجال السلوك في محيط الاسرة، وفي السياسة، أو في التنظيمات والانتماءات الاجتماعية.

والمثقف العربي بحكم انتمائه الثقافي قادر على تجاوز الواقع الراهن وشبكية علاقاته ومجالها السلوكي القبلي.

ولذلك ليس كل المثقفين ولا اغلبيتهم (وتقرير هذا مسألة عملية امبريقية) قبليين. وليس هناك مبرر لتقديم المثقفين استقالتهم الجماعية، أي تسويغ النكوص الى الولاءات - الانتماءات الوشائجية تحت غطاء ايديولوجي. وهذا واضح من انجازات التيار النقدي (العلماني ان شئت وصفه كذلك) الذي يثري حياتنا الثقافية. وقد اشرنا في معرض حديثنا عن مسيرة المثقف العربي المعاصر الى بعض من هذه الانجازات بقدر ما سمح به المقام.

ان المثقف العربي مضطر الآن الى مواجهة ايديولوجية عصر انحسار الايديولوجية، أي ايديولوجية عصر ما بعد الحداثة. وهي ثقافة مخاض عصر جديد مضطرب، يحاول المثقفون ان يجعلوه منتظماً متضمناً للمعاني الاجتماعية، بحيث تقوم الثقافة بوظيفة الضبط الاجتماعي. وحتى يكون كذلك يحاول مثقفو عصر ما بعد الحداثة ان يجعلوا العناصر الاساسية في الحياة الاجتماعية مبنية على عالم الاعراف - معرفة الاشياء هي العلامات التي تحدد معانيها الاعراف، فتصبح معرفة الاشياء مقتصرة على العلامات التي تحدد معانيها الاعراف، وكأن المعرفة مجرد علامات ثنائية: الفاعل والمفعول، النحن والهم ، القديم القبلي والحديث الطبقي، الخطاب والممارسة، العقل واللاعقل. وهكذا بعد نهاية الحرب الباردة انتهى التاريخ، فلم يبق شيء ليعمل او يقال.

في عالم الاعراف هذا الذي يصوره مثقفو عصر ما بعد الحداثة على انه عالم يطفو بحرية فوق عالم الحاجة والقيود البيولوجية، هو في الحقيقة وفي الوقت نفسه عالم يطفح بالصراعات والتناقضات: اضمحلال دور الدولة القُطرية يؤدي الى ظهور التكتلات الاقليمية العالمية والى تفتت الدول الى قبائل وفي الوقت نفسه التقدم العلمي والتقني يقرب الشعوب من حالة الوفرة والرفاه في الشمال، ويؤدي الى افقار الجنوب وانتشار الاوبئة والمجاعات فيه.

انتهاء الحرب الباردة اعطى الأمل بسلام عالمي ولكنه اعطى المبرر لدول الغرب ان تحسن اسلحتها تقنياً، بينما توسع الدول المتخلفة من ارهابها وتسلطها تحت غطاء الموجة الديمقراطية (Democratization) من جهة اخرى، ولا بد ان تنعكس

هذه التناقضات على الثقافة، على الطريقة التي يعبر عنها ثقافياً.

والاصولية بكل اشكالها: الدينية والقومية ـ الاثنية، ما هي الا ردة فعل على هذا العصر المضطرب وايديولوجيته التمويهية. الانغلاق على الذات، الخوف من الآخر، ممارسة العنف المسلح والارهاب، ارهاب الجماعات وارهاب الدول، كلها مظاهر لردة الفعل الاصولية. ان استعمال الغرب لتفوقه التقني والعلمي والاستراتيجي وسيلة لابقاء حالة الصراع على مستوى العالم على ما هي عليه يغذي هذه النزعات الرجعية ـ الاصولية ويسعرها. فلا أمل في السلام العالمي، ولا امل في تحقيق الوفرة للجميع، ولا امل في ان تسود الديمقراطية شعوباً ارهقها الاستبداد واثقل وجدانها التسلط، تسلط الدول وتسلط اللاهوت، وتسلط الحاجة.

وهذا كله يجعل من استمرار التيار النقدي العقلاني (العلماني) في الثقافة العربية ضرورة حاسمة، فهو دفاع العرب الاخير ليس عن ثقافتهم وعن مجتمعاتهم فقط وانما عن العقلانية والموضوعية ـ بدونهما يفقد الحاضر حضوره، والماضي مرجعيته، فتصبح الثقافة وكأنها حقيقة «ايديولوجية» او ربما واقع وهمي.

تعقيب على ورقة د. خلدون حسن النقيب

"المثقف العربي في عصر انحسار الايديولوجية"

د. محمد عبيد غباش

مست ورقة الدكتور خلدون حسن النقيب جملة من الأعصاب الدقيقة - والمؤلمة - في جسمنا الثقافي والسياسي، لكن ضيق الوقت سوف يدفعني للتركيز على جزء صغير من ورقة غنية ومحفزة للتفكير، الجزء الذي سأركز عليه يتعلق بالدور المتوقع من المثقفين.

بداية فإنني أعترف باستخدام مفردة مثقف بمعنى واسع ينضوي تحته كل فرد من أفراد المجتمع يتعاطى بشكل منتظم المادة الثقافية أو هو يشارك في توليدها. وتحت هذا الاستخدام الفضفاض فإنني أضمّن بداخل المفردة حتى أولئك الأشخاص الذين لا يكتبون (أي ما تعارفنا على تسميتهم أميين)، فالمعرفة الجديدة في هذا القرن لم تعد مشفرة بالرموز الخطية، بل أصبحت سمعية ومشاهدة، والنتيجة أن ثمة أميين هم أكثر معرفة من العديد من متعلمينا.

والخطر من مثل هذا الاستخدام الموسّع أنه يكاد يلغي التقسيم التقليدي الدارج بين المثقف وغير المثقف. لكن هذا الخطر يفصح أيضا عن امكانات مهمة تكشف أننا في عصر الثورة الاعلامية والمعلوماتية القائمة ملزمون بمراجعة افتراضات النموذج الارشادي الأصلي التي لعل الشك أخذ يحيط بها من كل جهة.

دعونا نتوقف عند عبارات ملفتة للانتباه في الورقة (ص٤) عن مسؤولية المثقفين العرب :

- انهم لعبوا دورا كبيرا في انهيار الحكم المدني.
- وفي ايجاد الاعذار لحكم العسكر.
- وعموما في تسويغ النظام التسلطي والدولة البوليسية.

لكن مثل هذه الممارسة من جانب المثقفين جديرة باثارة الدهشة أو حتى الاستهجان؟

نحن ندرك جيدا أن المثقف أساسا هو نتاج تشكيلة اجتماعية منتفعة، محظوظة، فبمعنى من المعاني يمكن القول إن كل نظام (يُجهّل من يشاء ويثقّف من يشاء) والنتيجة هي توليد مثقفين يتمتعون بامتيازات ما، ويتحدد وجودهم المبدئي واستمرارهم اللاحق بامتناع النظام عن وأدهم وبالتصاقهم بمؤسساته وشخوصه، وبكونهم أبناء مدن متميزة على محيطها الريفي أو الصحراوي دون أن يعني ذلك أنهم غير مستلبين في وجودهم يقاسون وعيا شقيا لأنهم يدركون بحساسية مكثفة الهدر والضياع المتولد من الأنظمة الحاكمة...

لا ريب أيضا أننا نواجه في ورقة الدكتور خلدون النقيب عملية جلد معنوية قاسية تثير بحد ذاتها جملة من التساؤلات عن هوية ومسؤولية المجلود : مثقفنا العربي، وعملية النقد التي أصغينا لها للتو هي امتداد لتقاليد راسخة في الثقافة العربية المعاصرة إزاء المثقف - هذا الجلد/ النقد ينطلق من رؤى مفادها أن للمثقف مسؤولية ما عما يحدث أمامه - إما عبر دوره النشط كشريك صغير في مخرجات التشكيلة السياسية الاجتماعية القائمة (إن كان من مثقفي التشكيلة القائمة) أو عبر دوره غير النشط كمحارب فارّ من ساحة الصراع - فارّ عن مناصرة شعبه أو فئاته العريضة التي تواجه أدوات العنف المادي أو الاكراه والقهر المعنويين، في الحالتين ثمة مسؤولية أخلاقية في ضمير المثقف...

بالطبع فإن ذاكرتنا الثقافية مليئة بالحكايات البطولية - بصورة سقراط وهو يتجرع السم ويختار مواجهة موته بدل الفرار ومحنة الامام أحمد بن حنبل في

سجنه ومحنة غاليليو وهو يعذّب ليتراجع عن نظرياته الفلكية... لكن ذاكرتنا تأبى إلا أن تكون رومانسية، هي لا تريد أن تستذكر ما لا يريحها؛ صورة أرسطو وهو يفر من أثينا خيفة أن يلقى مصير سقراط أو صورة غاليليو نفسه وهو يتراجع عن نظرياته ويعلن ندمه وتوبته للكنيسة.

يُخيّل إليّ أن تراثنا الثقافي المعاصر يلقي بمهمة تاريخية ثقيلة على كاهل المثقفين هي خارج قدرتهم وطاقتهم أو هم ينبغي الا يطالبوا إلا بحمل جزء صغير منها. إن ذاكرتنا البطولية إذ هي تخلط رغائبها بحدود الواقع تتجاهل أننا لسنا إزاء مقاتلين ماديين، بل اشخاص أساس قوتهم ليست عضلاتهم ولا قدرات احتمالهم لصنوف التعذيب في الدول «المستحدثة»، ان أساس قوتهم فكري، وذو نطاق اختصاصي ضيق حتى في عالم الفكر.

وينتج عن ذلك أن الدور الطبيعي للمثقف هو ليس مقاتلة نظامه السياسي بل أن يعمل على طريقته موظفاً مهاراته في تخصصه كمنتج للمادة الثقافية (إن جاز التعبير) بأجود أسلوب وأن يوصل هذا المنتج لمن هو في حاجة اليه.

ان محاولاتنا بذل جهود خارج ميادينا الاختصاصية هي جهد تطوعي ثانوي أساسا، يجب أن نسعى للقيام به لكن ليس قبل أو على حساب قيامنا بدورنا الرئيسي كعمال فكر... إذ إننا بقيامنا بدورنا الرئيسي هذا ندفع عملية توليد الانتاج المعرفي الى نهاياتها المنطقية... بما في ذلك أخطر غرض ألا وهو دفع النقد لأقصى حدوده، وبه توسيع مساحة المعرفة الى أراضٍ جديدة مجهولة، والنتيجة انحسار الأفكار اللامعقولة، الرغائبية، الوهمية – أي قهر تلك البنى الذهنية المضادة للمعرفة العقلية والتي يشكل وجودها أكبر أساس تستند عليه سلطة مطلقة تولد معناها بانتهاكها الحرمات وإزهاقها أرواح الأبرياء والتسبب في شقاء مئات الألوف بل الملايين من أفراد مجتمعاتنا العربية.

إن الدور المأمول للمثقف هو أن يتمرد ذهنيا على الأطر الفكرية السائدة، الا يرى أمامه أبقارا مقدسة، أن يكون متسائلا، شكاكا، رافضا، متناقضا مع نفسه ومجتمعه، انتماؤه غير قبلي، ليس اثنيا أو مذهبيا... وفي المرجع الأخير هو يجد صحبته بين آخرين من غير جيله أو جنسه أو زمنه أو هويته الوطنية، أدواته ديكارتية محضة : شك لا حدود له سابق لنقد لا نهاية له.

أما مقارعة الأنظمة ماديا فذلك ليس شأنه، ذلك شأن طبقات اجتماعية واسعة وليس أفرادا، وذلك في المرجع الأخير شأن تطور مادي لا يمكن للفكر أن يحل مكانه... لا يمكن له إلا أن يرفده كشريك صغير بأسلحته النقدية النظرية.

تحديات اقامة "النظام شرق الأوسطي"
وانعكاساته على مجال الثقافة

عبدالاله بلقزيز

مقدمة:

حمل مطلع عقد التسعينيات الحالي متغيرين أساسيين في المشهدين الدولي والاقليمي: انهيار «المعسكر الاشتراكي» واندلاع حرب الخليج الثانية. لم يكن الحدثان مجرد تفصيل في ايقاع التطور السياسي على الصعيد الكوني، بل جاءا يمثلان - في ترادفهما وفي نتائجهما - نقطة الانعطاف الفاصلة بين مسارين تاريخيين، والحاضنة التاريخية لميلاد حقبة جديدة لتوزيع القوة والنفوذ في منطقتنا العربية وعلى المستوى العالمي.

لعل أبرز النتائج المباشرة لهذين الزلزالين المتعاقبين اختلال التوازن الدولي. واختلال التوازن الاقليمي: عبّر عن الاختلال الأوّل نجاح الولايات المتحدة، في وراثة قسم هائل من مناطق نفوذ الامبراطورية السوفييتية، بعد النجاح في كسب الحرب

البـاردة وبفع «المعسكر الاشتـراكي» الى التـاكل من الداخل، فـالى الاستـسلام الطوعي. اما الاختلال الثاني، فعبر عنه انفراد الكيان الصهيوني بامتلاك اسلحة الدمار الكلّي، ونجاحه في فرض تسوية سياسية على العرب بشروطه، بعد ان مُكّن من استثمار نتائج حرب الخليج وتدمير القدرة الاستراتيجية العربية لتحصيل عائدات ذلك من حقوق العرب ومصالحهم! وفي الحالتين معاً: جرّ ذلك الى اطلاق رصاصة «الرحمة» على ما دعوناه طويلاً باسم «النظام الاقليمي العربي» الذي مثلت جامعة الدول العربية مؤسسته الوظيفية، والذي استمر - على امتداد نحو نصف قرن - إطاراً لممارسة وتحقيق اتجاهات، ووقائع مختلفة من التفاعل الاقليمي البيني: الثنائي، والجهوي، والقومي، بين الدول العربية، في ميادين الاقتصاد، والسياسة، والثقافة، والاستراتيجيا، وسواها من الميادين. وفي سياق المناخ السياسي الحاد الذي كرسته نتائج هذا الانهيار المزدوج في علاقات القوى الدولية والاقليمية، وفي اجواء هذه «القيامة السياسية» غير المسبوقة في هذا القرن، خرج الى الحياة مولود سياسي جديد، أطلق عليه اسم «النظام شرق الأوسطي».

ليس من شك في ان حلم اقامة هذا النظام في قلب المنطقة العربية راود كثيراً من الساسة الغربيين، وخاصة الأمريكيين منهم، منذ منتصف عقد الخمسينيات غداة انطلاق المد السياسي الذي حمل الفكرة العروبية الى واجهة الاحداث. وهو الحلم الذي جرّبت السياسات الغربية ان تُؤمّن له هياكل للتحقق وفرصاً للحياة، كان منها اقامة الأحلاف الاقليمية بين أطراف من داخل النظام الاقليمي العربي وأخرى من خارجه، قصد اعادة صوغ العلاقة بين مكونات الفضاء العربي وجواره بما يسقط العلاقة القومية من اساس الروابط الاقليمية، فيعيد تشكيل هوية المنطقة برمتها على نحو جديد! ومع ذلك، من المفيد التذكير بأن ارادة فرض اقامة «نظام الشرق الأوسط» تلقت ضربات موجعة منذ نهايات الخمسينيات حتى بدايات العقد الحالي، وهذا ما يفسر لماذا أجبرت الدعوة الى هذا النظام على التراجع، وعلى التعايش الاضطراري مع واقعة النظام الاقليمي العربي، غير ان الظرفية الأنسب لاعادة طرح الفكرة من جديد، بل للمباشرة في تأسيس بناها الارتكازية، كانت - بالنسبة الى السياسة الامريكية ورديفتها الصهيونية - هي المرحلة الراهنة من وقائع الانحدار الذي سيق اليه الوضع العربي.

أسباب كثيرة، هي - اذاً - تلك التي وفّرت أمثل الشروط لاخراج مشروع «الشرق الأوسط» الى الوجود - وبالتالي - إحكام ربط حركة فعل الوطن العربي بآلية تحقّقه. لا يتعلق الإمر في هذه الأسباب بغياب القطب الدولي الذي ساهم في اسقاط هذا المشروع في ما مضى، من خلال النجاح في بناء تحالفات عربية وازنت في القوة تحالفات الولايات المتحدة مع بعض الدول العربية، فحسب، بل هو يتعلق ايضاً -

وربّما اساساً ـ بانفراط عقد النظام العربي وبلوغ العلاقات بين اطرافه حداً جاوز الشك والتهيّب الى التوتر والحرب ونسج تحالفات خارجية ضد هذا الفريق العربي أو ذاك! ان هذا الانفراط يكاد يمثل ـ اليوم ـ نقضاً ذاتياً لعلاقة العروبة بين الحكومات العربية، وتطلعاً ـ تلقائياً ـ الى اعادة النظر في تلك العلاقة من خلال البحث عن بدائل لها في النطاقين الاقليمي والعالمي. وليس من شك في ان هناك من هم جاهزون لقطف ثمار هذا الاستعداد النفسي لدى العرب لاعادة النظر في ماهية العلاقة بينهم من أجل اقتراح بديل لهم! ولقد كان هذا البديل اليوم هو «نظام الشرق الأوسط».

أية ماهية يحمل هذا النظام، وما التحديات التي يطرح على العرب حاضراً ومستقبلاً، ثم ما عساها تكون آثاره في ميدان الثقافة في البلاد العربية؟

اولاً: تحديات "النظام الشرق الأوسطي"

سنحصي، تحت هذا العنوان، نوعين من أنواع التحديات التي سيُطلقها قيام نظام «الشرق الأوسط» هذا، هما: التحديات الاقتصادية، والتحديات السياسية. ولكن، دعونا ـ في البداية ـ نتعرف الى معنى هذا الكائن الجديد (الشرق الأوسط) وعن جغرافيته السياسية. لأن في تعريفه اضاءة لحقيقة المشروع الذي يركّب في المنطقة على هذه الجغرافية الاقليمية المسماة بالشرق الأوسط.

١ ـ الجغرافية السياسية لـ «الشرق الأوسط» ودلالاتها:

يُراد بتعبير الشرق الأوسط مجمل الرقعة الجغرافية الفسيحة التي يقع فيها معظم العالم العربي وقسم من الجوار الاسلامي الشمالي والشرقي الممتد من الاناضول الى حدود باكستان. والتعبير، في صورته الخارجية، وصف جغرافي «محايد» ينتمي الى ترسانة التعاريف الجغرافية الاوروبية (البريطانية تحديداً) التي تتخذ من اوروبا مركزا ونقطة انطلاقٍ لتعيين المواقع والاتجاهات الجغرافية: إنه ـ في صوريّته ـ الموقع الجغرافي الوسط بين الشرق الاقصى الآسيوي، المطل على المحيطين الهندي والهادي، والشرق الأدنى الواقع غرب الاناضول، والذي تقع فيه بلدان شرق اوروبا. غير ان تسويق هذه التسمية ـ اليوم ـ لم يكن بغرض تعريف المنطقة تعريفاً جغرافياً وصفياً صورياً، وانما يجري توظيف التسمية اياها لصياغة تعريف سياسي ـ ثقافي جديد للمنطقة، مختلف تماماً عمّا قصدته التسمية الجغرافية التقليدية للشرق الأوسط.

كيف ذلك؟

ان الأمر على درجة كبيرة من الوضوح: اذا كان الشرق الأوسط، في التسمية الاوروبية، شرقا أوسطياً بالنسبة الى اوروبا بالمعايير الجغرافية الصرف، فانه - بالنسبة الى العرب والمسلمين - مجال حضاري وثقافي وسياسي اطلقوا عليه تسميات تُرادف هذا المعنى، من جنس «العالم العربي»، «الوطن العربي»، «العالم الاسلامي»، «العالم العربي - الاسلامي».. الخ. فما السبب الداعي الى اسقاط الصفة الثقافية الحضارية عنه، والاستعاضة عنها بالصفة الجغرافية. هل ذلك لمجرد اعادة الاعتبار للعامل الجغرافي على حساب سواه من العوامل؟ واذا كان الأمر كذلك - وهو ليس كذلك اليوم - فبأي حقّ يتمتع التعريف الجغرافي للمنطقة بالشرعية - على الرغم من انه تعيين لها من خارجها - قياساً بتعريفها الثقافي والحضاري الذي هو تحديد لماهيتها من الداخل؟

ان اعادة تعريف المنطقة، اليوم، على قوام جغرافي لم يعد فعلاً وصفياً محايداً، بل هو بات ينتمي الى فعل التسمية الايديولوجية. ان وظيفته ادخال كيان غريب على النسيج الثقافي والحضاري والسياسي للمنطقة هو «اسرائيل» وشرعنته. وبسبب من كون هذا الكيان جسماً غريباً على ماهيتها، لم يعد أمام صانع التسمية سوى اسقاط القوام الماهوي عن المنطقة (وهو العروبة والاسلام)، وتبديده داخل تعريف بديل تكون فيه الجغرافيا هي الاسم الحركي للسياسة، بالمعنى الذي يتحول فيه الأمر الواقع الجغرافي الصهيوني الى حقيقة سياسية وكيانية في المنطقة! هذه هي - اذاً - البنية التحتية الدلالية لمفهوم الشرق الأوسط: استبدال الثقافة والحضارة بالجغرافيا لاعادة صياغة هوية المنطقة على نحو جديد. ولعلّ هذا يضع في حوزتنا الأدوات الكافية لبناء ادراك صحيح للأهداف المطلوبة من اقامة «نظام الشرق الأوسط».

لم تكن المنطقة العربية - والاسلامية - مجالاً جغرافياً وسياسياً بكراً على صعيد المشاريع الاقليمية حتى يتطلع احد الى تغطية الفراغ بمشروع اقليمي يقيم روابط التعاون بين مكوناتها، بل هي شهدت انواعاً مختلفة من الترابط والتعاون والشراكة الاقليمية نظمت حيّزاً كبيراً من علاقاتها البينية، واجابت عن قسم من حاجاتها. ولعل النظام الاقليمي العربي الذي قام مؤسسيا قبل نصف قرن، والذي انجب «السوق العربية المشتركة» قبل ثلث قرن، كان أصلب تلك المشاريع واقدرها على البقاء على قيد الحياة. غير ان قيامه على الأساس الذي تتداخل فيه وتتضافر عوامل الانتماء القومي والتجانس الحضاري والثقافي مع التواصل الجغرافي لم يُنظر اليه بعين الرضى من قبل اولئك الذين احتسبوا - دوماً - حماية مصالحهم رهناً بتدمير أسس تماسك المناطق التي «تستضيف» تلك المصالح: اختياراً أو

اضطراراً!

ومن هنا كانت نقطة انطلاق مشروع «نظام الشرق الأوسط» بوصفه البيئة الأمثل لتسويق «اسرائيل» في المنطقة، وايكال مهمة ادارة، عملية تكريس الارتباط بين اقتصاداتها واقتصاد الميتروبول الامريكي الى الكيان الصهيوني. وعليه يكون «نظام الشرق الأوسط» ـ في حقيقته ـ مشروعا امريكيا ـ اسرائيليا موازيا ـ ونقيضا ـ للنظام الاقليمي العربي القائم، فما هي ـ اذاً المخاطر التي يطرحها قيامه؟

٢ ــ التحديات الاقتصادية:

كان يفترض في نظام «الشرق الأوسط» ان يخرج الى الوجود ـ على نحو ما بشر به وزير خارجية «اسرائيل» شمعون بيريز في كتابه (الشرق الأوسط الجديد) ـ كثمرة لعملية التسوية السياسية للصراع العربي ـ الاسرائيلي. لذلك لم يكن اطار البحث فيه مفاوضات التسوية الثنائية على المسارات الانفرادية (الفلسطينية، والاردنية، والسورية، واللبنانية)، بل كانت صيغته الاجرائية هي «المفاوضات متعددة الاطراف» التي تبحث في قضايا: الأمن الاقليمي، والحد من التسلح، والموارد المائية وقضايا البيئة، واللاجئين، والتنمية والتعاون الاقتصادي. وعليه، كان يفترض في هذه المفاوضات الأخيرة ان تصبح الوعاء الملائم لاخراج «نظام الشرق الأوسط» بعد ان تكون تسوية «النزاع» العربي ـ الاسرائيلي قد استقرت على حل نهائي يضع حداً للحروب ويفتح الباب أمام السلم، وتطبيع العلاقات، والتعاون، على ما اعتقد المعتقدون! غير ان الأمور جرت مجرى مختلفاً: تعثرت المفاوضات الثنائية على المسارين السوري واللبناني، ودخلت مفاوضات المسار الفلسطيني في نفق من التأجيل، فيما دخلت مراسيم بناء «نظام الشرق الأوسط» حيز التحقيق منذ «مؤتمر التنمية لدول شمال افريقيا والشرق الأوسط» المنعقد في الدار البيضاء خريف العام ١٩٩٤ والى مؤتمر عمّان المنعقد في خريف العام ١٩٩٥.

هل الأمر يتعلق بانحراف في جدول الحوار الاقليمي لبناء التسوية ونظام «التعاون الاقليمي»؟

انه ليس كذلك، بل هو صمّم ووضع لشلّ عملية التسوية وضخّ الحياة في مشروع «الشرق الأوسط»! والحامل على اعتماد هذه المعادلة السياسية ـ غير المتوازنة ـ بالذات، هو انه كلما أمكن التقدم في بناء «نظام الشرق الأوسط» وتكريس مركزية الدور الاسرائيلي فيه، كلما جرى تخفيف الضغط على الكيان الصهيوني في مفاوضات الانسحاب من المناطق المحتلة في فلسطين والجولان وجنوب لبنان. والعكس ـ ايضاً صحيح. وعلى ذلك، يسوغ القول ان عملية بناء «نظام الشرق

الأوسط» اخذت - على المستوى العملي - مدىً أرحب مما خُطط لها على صعيد البناء النظري. وهذا انما يُستفاد منه ان أكلافها ستكون باهظة على صعيد المصالح والحقوق الاقتصادية والسياسية العربية، وانها ستمرّ من دون ان تلقى مقاومة عربية تستحق الذكر، أو تستحق ان يُراهن عليها لتقوية الموقع التفاوضي!

سيكون جوهر «نظام الشرق الأوسط» اقتصادياً هو اقامة «سوق شرق أوسطية» مفتوحة بين «اسرائيل» والمنطقة العربية لانتقال البضائع ورؤوس الاموال واليد العاملة. وسيقتضي انجازها - لدى من هندسوا هياكلها - التدرج في البناء على مراحل ثلاث، الاولى، تقوم فيها منطقة تجارة حرة بين «اسرائيل» ومناطق الحكم الذاتي الفلسطيني. والثانية، يجري فيها توسيع منطقة التجارة الحرة، لتشمل الاردن. في صورة يقوم فيها نوع من النظام الاتحادي اقتصادياً على شاكلة النظام القائم بين دول «البينلوكس» في غرب أوروبا. أما المرحلة الثالثة، فيجرى فيها انضمام باقي دول المشرق العربي الى مجال التبادل الحر. وليس من شك في ان قيام هذه السوق سوف يكون انتحاراً اقتصادياً عربياً بامتيار: ذلك ان الاختلال في التوازن الاقتصادي فادح بين البلاد العربية و«اسرائيل». اذ تتجاوز القدرة الاقتصادية الاسرائيلية القدرات الاقتصادية لمصر، وسوريا، والاردن، ولبنان، ومناطق الحكم الذاتي مجتمعة! وهو اذا كان في الحد الأدنى من مضاعفاته انه سيبتلع الاقتصاد الفلسطيني ابتلاعاً كاملاً، فانه سيحوّل كيان الحكم الذاتي - في النهاية - الى معبر لاختراق كل النسيج الاقتصادي العربي والحاقه بالمركز الصهيوني الذي سيتحول الى اداء وظيفة ادارة النشاط الاقتصادي الاقليمي!

ليست هذه هي التخوم النهائية للمشكلة، بل سيزداد هذا الاختلال فداحة في سياق حركة تكوّن واشتغال «نظام الشرق الأوسط» ولن يكون هذا الاختلال المضاعف - القادم - نتيجة التوزيع غير المتكافىء لعائدات «التعاون» الاقتصادي الاقليمي فحسب، بل سيحصل بسبب الاستنزاف المتزايد للثروات العربية التي سيكون عليها، ان تقوم بتمويل نظام الشرق الأوسط» وتأمين سوقه وموارده البشرية، في الوقت نفسه الذي سيكون على عائدات هذا الاستثمار العربي - للمال ولليد العاملة - ان تصب في الاقتصاد الصهيوني! واذا اضيف الى ذلك كله ما سيكون عليه مصير قسم هام من الموارد المائية العربية، المطلوبة لتأمين احتياجات «اسرائيل» الزراعية والصناعية، سيكون من الممكن بناء فكرة تقريبية عن نوع المخاطر التي سينجبها قيام «نظام الشرق الأوسط» هذا!

٣ ــ التحديات السياسية:

اذا كان التحدي الاقتصادي لهذا النظام مُمَثّلاً في تدمير النسيج الوطني - والقومي - للاقتصادات العربية، والحاقها بالميتروبول الاقليمي الصهيوني و- بالتالي - رهن مصيرها بحاجاته، فان التحدي السياسي الأضخم الذي يطرحه قيام هذا النظام يتمثل في تدمير النسق الاقليمي العربي ومحو مؤسساته من الوجود، وترجمة ذلك على الارض ان يقوم هيكل جديد لتنظيم العلاقة السياسية بين دول اقليم «الشرق الأوسط» تتغير فيه الأهداف والأولويات، وتتغير فيه مراكز القوة، والادارة القيادية لتفاعلات النظام، مثلما تتغير فيه عناصر وأسس التكوين، أي تتغير فيه هوية النظام، ووظيفته، ومركزه:

قام النظام الاقليمي العربي على فكرة الانتماء المشترك لحضارة وثقافة وأمة واحدة، وهذا هو الجوهر «الفلسفي» (= الماهوي) الذي برّر وجوده لدى أهله - في المقام الأول - ولدى العالم من بعدهم، وكان واحداً من الأسباب التي أمدّت في عمره على الرغم من شحوب صورته، وهزالة حصيلته، وعلى الرغم من الامتحانات السياسية العصيبة التي هزت توازنه وكادت تطوّح بأركانه في أكثر من مناسبة. أما اليوم، فيُراد للنظام الاقليمي الجديد (النظام شرق الأوسطي) ان يتقوّم فيه التكوين على أسس نقيضٍ من الحضارة والثقافة والهوية؛ وأهم تلك الأسس - على الاطلاق - عامل الجوار الجغرافي. وهو (عامل) ضروري لتبرير وجود دولة داخل هذا النظام، لا تنتمي الى فضائه القومي والديني والثقافي، هي «اسرائيل».

مثل هذا التغيير في هوية النظام، سيجري تغيير مواز في وظيفته: كانت وظيفة النظام الاقليمي العربي بناء وتحقيق قدر من التنسيق والتعاون بين مكوناته في مجالات الأمن القومي والسياسة الخارجية، وتحقيق اجماع أو توافق على حدّ أدنى مشترك حيال القضية الفلسطينية والصراع العربي - الصهيوني. وسيكون على النظام الاقليمي الجديد ان يُسقط هذه الاهداف والأولويات من برنامجه لتكريس هدف واحد ووحيد هو بناء وتنمية التعايش العربي - اليهودي. لكن ذلك لن يكون مجرد فعْل سلمي يُطلب من المنطقة العربية - اسرائيلياً وامريكياً - ان تسلكه بمحض ارادتها، بل سيكون عليها ان تدفع ثمنه في شكل تسليم كامل بأولوية ضمان وحماية الأمن «القومي» الاسرائيلي على حساب أي أمن آخر، واعتباره جوهر الأمن الاقليمي الجديد، كما في شكل تسليم بحق «اسرائيل» في ادارة السياسة الخارجية لدول النظام/ المنطقة!

ثم على النحو نفسه، سيكون على مركز النظام ان يتغير تبعاً لتغير عناصره ووظيفته: كانت مصر الى فترة قريبة هي مركز النظام الاقليمي العربي (وان نازعتها فيه عملياً السعودية والعراق مثلاً) بسبب ثقلها الاستراتيجي، وموقعها الجيوسياسي، وبنيتها الديمغرافية، ورصيدها السياسي - التاريخي. اما النظام

الاقليمي الجديد، فسيكون مدعواً الى تفويت هذا الدور المركزي القيادي الى «اسرائيل» التي ستصبح «ضابط الايقاع» في جوقة المنطقة (ولعل هذا ما يفسر الكثير من المواقف المصرية المتشددة ـ في الآونة الاخيرة ـ من المسار الحالي لعملية التسوية، وعملية بناء «نظام الشرق الأوسط»).

* * *

هذه، في اجمال كثيف، التحديات الكبرى التي يطرحها على حاضر ومستقبل الوطن العربي قيام «نظام الشرق الأوسط» فما هي انعكاسات ذلك على صعيد الثقافة والحقل الثقافي في البلاد العربية. أي ما هي نتائج ذلك على الصعيد الثقافي، وما هي الادوار التي سيكون على الثقافة العربية ان تنهض بواجب ادائها في مواجهة المخاطر التي يحملها هذا النظام؟

ثانياً: الثقافة وتداعيات "نظام الشرق الأوسط"

لا مراء في ان الثقافة العربية ستتلقى حصتها من الخسارات التي ستنجم عن قيام ما يسمى بـ «نظام الشرق الأوسط». لا، بل هي لن تكتفي بأن تستقبل نتائجه موضوعياً أو تلقائيا فحسب، بل ستكون مدعوة الى تقديم مساهمتها في تمكين «نظام الشرق الأوسط» هذا من الوجود والتحقق المادي! ونحن حين نتحدث ـ هنا ـ عن الثقافة، لا نقصد بها الثقافة المكتوبة ـ أو الثقافة العالمة Culture Savante فحسب، بل نأخذها بالمعنى الانثروبولوجي (الألماني) الذي يرادف معنى الحضارة والهوية، من حيث هي مستودع الادراكات، والمشاعر، والرموز، والفعاليات الاجتماعية والسلوكية؛ أي من حيث هي التعبير المنظم عن الاجتماع الطبيعي، والمدني، والديني. وغني عن البيان ـ هنا ـ ان الأمر إذ يتعلق بالمثقفين، بوصفهم فئة متقدمة لانتاج الادراكات والرموز تلك، فهو يتعلق بالمجتمع بوجه عام من حيث هو البيئة الأرحب لانتاج الرمز واستهلاكها. وعلى ذلك، تصبح آثار قيام «نظام الشرق الأوسط» في المجال الثقافي ممتدة الى المساس بهوية المجتمع العربي، وبوعيه بذاته، وبتاريخه، وبالعالم من حوله.

لنرصد تلك الآثار في المجال الثقافي اذاً:

أوّل ترجمة لقيام «نظام الشرق الأوسط» على صعيد الثقافة هي ادخال النسيج الثقافي في الآلية العامة الجارية تحت عنوان التطبيع. سيكون «التطبيع الثقافي» مطلوباً من العرب ليس فقط بصفته لحظة عادية في مسار يبدأ بالاقتصاد والسياسة ليصل الى الثقافة، بل سيكون مطلوباً لغرض تسهيل عملية التطبيع في

مجالات الاقتصاد والسياسة نفسها! لن تكون الثقافة - في هذه الحالة - آخر الملتحقين بركب التطبيع، بل ستكون في طلائع موكبه! واذا كان لهذا ان يعني شيئا فانه يعني ان الثقافة ستكون اداة وظيفية متقدمة في برنامج اخضاع المنطقة الى الجراحة شرق الأوسطية التي رتّبت لعمليتها القيصرية المعقدة كل من السياستين الامريكية والصهيونية. لذلك، سوف يكون هناك ما يشبه الطلب المتزايد على الرأسمال الثقافي في استثمار مشروع «الشرق الأوسط» وتسويقه في المنطقة.

والتطبيع الثقافي المطلوب كناية عن عملية من الاعتراف النفسي والوجداني (وليس الفكري فحسب!) بأن الاسباب التي كانت تحمل العرب - في ما مضى - على ان يُكنّوا مشاعر العداء والرفض للكيان الذي قام على أرض فلسطين لم تعد مبررة اليوم. وهو اعتراف يحتاج الى استكماله بتوطين مشاعر التسامح تجاه حق هذا الكيان في الوجود، وبتكريس الشعور بوجوب التعايش السلمي معه على قاعدة تُسقط مبدأ الحق وتستعيض عنه بمبدأ الواقع، مع اختلاف جوهري في ادراك الواقع ذاك: يكون أساسه لا التكيّف الاضطراري معه (اي مع الواقع)، بل التسويغ والتشريع له من حيث هو حقيقة مطلقة عصيّة على التجاهل، أو على التغيير! ها هنا تتحول عملية التطبيع الثقافي من موقع المقاومة الثقافية الى ضفاف التبرير السلبي والاستسلام للواقع. بل هي تصير رسالة ايديولوجية قوامها تعبيد الطريق النفسي والوجداني الى استقبال الهزيمة وكأنها انتصار لمبدأ الواقعية على الطوبى!

لكن اجراء أمر التطبيع الثقافي على هذا النحو يقتضي انجاز ثلاثة أهداف ومطالب:

انه يقتضي - في المقام الأول - اعادة كتابة تاريخ قضية فلسطين ومجمل قضايا الصراع العربي - الصهيوني للتكيف مع الحقائق الجديدة التي سوف يجرى استيلادها في امتداد عملية التسوية والتطبيع وقيام «نظام الشرق الأوسط» سيكون على التاريخ ان يُستدعى - هنا - بغاية تسويغ ما سوف يستقر عليه الحاضر من معطيات، ولكن، لن يكون على التاريخ الحديث لهذا الصراع، ان يُستدعى استدعاءً علمياً لأداء وظيفة معرفية أو وطنية، بل سيكون عليه ان يشهد جراحة ايديولوجية دقيقة تعيد بناء وقائعه على النحو الذي لا تكون فيه الوقائع حقائق، بل مجرد ادراكات نضجت في بحر الصراع وانطبعت فيها سلبيات ضغوطه! لن يحتاج الامر في صناعة (أو سلق) هذا التاريخ الى مؤرخين يتقنون حرفة التوثيق واستنباط اتجاهات احداث الماضي، بل سيكون في واجهة المشهد غيرهم ممن يقوون على تسييس التاريخ، وتأويله على نحو معاكس لآليات سيره! نعم، سوف نشهد تشكيل ميليشيات فكرية أو ثقافية تضطلع بمهمة تزوير التاريخ ودفع العرب والفلسطينيين الى نسيان كل شيء تعلموه في ما مضى: الى نسيان انهم فقدوا ارضاً من وطنهم

بالاغتصاب، ورزئوا في حقوق شعب بالتشريد والتبديد، ووقعت مقدراتهم تحت تهديد سيف عدو لهم أوقع الدمار في اقتصادهم والقتل في شعوبهم وجيوشهم. والى نسيان تعاليم دينهم في شأن الأرض المقدسة، ومبادىء وطنيتهم حيال عروبتها ... الخ.

ولن يكون هذا آخر مطاف التزوير المطلوب: سيكون عليهم ان يراجعوا كتب التاريخ المدرسية - على نحو ما سيُراجع «الميثاق الوطني الفلسطيني»! - لتشذيبها من «اخطاء» التاريخ التي اقترفت في حق «حقوق» العبرانيين «المشروعة» في «أرض الميعاد»! ومن يدري ان تصبح حرب فلسطين لعام ١٩٤٨ حرب «تحرير» و«استقلال» لاسرائيل على نحو ما ورد في قناة تلفزيونية خاصة في أحد اقطار المغرب العربي؟!! بل من يدري ان نضال الفلسطينيين خلال نصف قرن سيكون محلّ ذكر واعتبار في تلك الكتب، هذا عدا عن مستقبل اسم فلسطين في الجغرافيا والتاريخ؟! ان العرب مدعوون لممارسة نسيان جماعي لوقائع تاريخهم الحديث حتى يصبحوا اهلا للانتساب الى حضرة المحترم.. «نظام الشرق الأوسط» وهذه اول الخسائر التي ستتلقاها الثقافة ويتلقاها العقل والوجدان العربي من قيام ذلك النظام.

ثم ان الامر يقتضي - ثانيا - نكران الهوية القومية الجامعة بين ابناء المنطقة العربية، وقوامها العروبة: رابطة ثقافية ولسانية وحضارية، والاستعاضة عنها بهوية بديل هي «الهوية شرق الأوسطية» التي تتحول فيها رابطة العروبة الى مجرد فرع هامشي في الكيان السياسي للمنطقة. وليس من شك في ان اسقاط العروبة - أو الاسلام - من التكوين الماهوي للمنطقة يمثل قرصنة ثقافية ارهابية ضد التاريخ وضد الوجدان الجمعي للأمة، واعتداء نفسياً بالغ الخطورة، على شعوب المنطقة، وعلى مشاعرها القومية والدينية. واذا كان لهذه الجريمة الثقافية ان تمرّ. فهي نشأت لغاية واحدة هي: تبرير وجود «اسرائيل» في المنطقة تبريراً ثقافياً بعد ان مكنت من تبرير وجودها السياسي والاقتصادي. وليس من شك - ايضاً - في ان تحقيق هذا الهدف سيفترض اجراء عملية تفكيك ثقافي للمنطقة لاعادة تركيبها بعد تجريدها من هويتها الأصل. ولا بأس - بعد ذلك - من ان يحتفظ من شاء بازدواجية الهوية، فيكون عربياً وشرق اوسطياً في نفس الآن، على ان يتكفل مسار الانحدار القادم بحسم هذه الازدواجية لصالح أحد طرفيها! ولقد سمعنا أحد فرسان الفكر اليساري العربي، سابقا يقول: «عرب! نعم، وشرق أوسطيون ايضاً»! ولن ننتظر طويلاً، حتى نسمع ونشهد من الكبائر ما يُعجز العبارة عن التعبير!

واخيراً، فان هذا الأمر يقتضي - ثالثا - الانتقال بعملية تزوير التاريخ من العصر الراهف الى الماضي حتى يرتّل العرب جميعاً عقائد جديدة على الوعي الجمعي والسيكولوجيا الجماعية من قبيل اننا عشنا جميعاً في اعلى درجات الاخاء والمودة

مع اليهود، واننا جميعاً ساميون نتقاسم الانتساب الدموي! ومن يعلم ما اذا كان هناك من سيطلع من بين شقوق تصدّعاتنا كي يقول ان مسلمي عصر الدعوة النبوية تعايشوا مع بني قريضة، وبني قينقاع، وبني النضير، على نحو ما تعايش به العرب مع اليهود في الاندلس او كما تعايشوا في فلسطين قبل الانتداب البريطاني، ليس في هذا مبالغة، بل ان هذه الجراحة الثقافية للتاريخ ستكون شرطا للتأسيس لشرعية الحقائق الجديدة، ولشرعية الانتماء الجديد.

* * *

اذا كان هذا هو الثمن الفادح الذي سيكون على الثقافة والهوية والوجدان ان تدفعه لقاء قيام هذا النظام الاقليمي الجديد، فمن الواجب التذكير ببعض البديهيات في مضمار أي حديث ممكن عن دور الثقافة العربية في مواجهة تحديات اقامة هذا النظام:

أولى تلك البديهيات ان تتقن الثقافة العربية بناء وتقديم معرفة علمية عن تحديات هذا النظام من خلال تحليله وادراك مراميه واتجاهاته، واستشراف مناحي تطوره، بعيداً عن التعميم والخطابة، والتضخم الشعاراتي.

وثانيتها ان تنبّه الرأي العام الى مخاطر هذا النظام وترفع من درجة التعبئة الفكرية والسياسية والنفسية ضدها.

وثالثتها: ان تتقن تحصين نفسها من مخاطر الاختراق الثقافي الصهيوني، وتطوير قدرتها على ممارسة مقاومة ثقافية فعالة ضد استدراجها الى الاعتراف بتزوير التاريخ او فقدان الذاكرة.

تلك هي المخاطر، وهذه هي المهام المطلوبة، وما بينهما نحتاج الى ملء الفكرة بالمضمون الصحيح.

تعقيب على ورقة د. عبد الاله بلقزيز

تحديات إقامة "النظام شرق الأوسطي" وانعكاساته على مجال الثقافة

د. عبد الرزاق الفارس

عند الحديث عن الترتيبات والسوق شرق الأوسطية، أجد من المناسب أن أستهل حديثي بوصف للرحالة المسلم «ابن جبير» لأوضاع المنطقة العربية إبان الحروب الصليبية. إذ يبدي هذا الرحالة الأندلسي دهشته، وكان يزور دمشق في عام ١١٨٤م، من رؤية القوافل التجارية تذهب وتجيء بيسر بين مصر ودمشق عبر بلاد الفرنج (أي المناطق العربية التي احتلها الصليبيون).. ويقول إن «اختلاف (أي انتقال) القوافل من مصر الى دمشق على بلاد الفرنج غير منقطع، واختلاف المسلمين من دمشق الى عكا كذلك.. وللنصارى على المسلمين ضريبة يؤدونها في بلادهم، وهم من الأمنة على غاية. وتجار النصارى أيضا يؤدون في بلاد المسلمين على سلعهم. والاتفاق بينهم والاعتدال في جميع الأحوال. وأهل الحرب مشتغلون بحربهم، والناس في عافية»(١).

ويصور هذا النص مدى ازدهار التجارة الداخلية والخارجية في عصر الحروب الصليبية بين الأطراف العربية وبين الغازين. بل ويؤكد المؤرخ الأوروبي ألبرت دي أيكس (Albert d' Aix) على أن جميع الاتفاقيات التي عقدها الصليبيون مع المسلمين كان لها جانبها الاقتصادي فضلا عن الجانب السياسي. ويقول إنه كان من نتيجة ذلك «جعل البضائع المختلفة - من توابل وغلال وبيض وطيور ومنسوجات ومواش - تتدفق على بيت المقدس ويافا، وبذلك توافر لدولة الصليبيين في بيت المقدس قسط وافر من الاستقرار والثبات»(٢).

ويمكن القول إن الصليبيين الذين قاموا باحتلال بيت المقدس وأجزاء واسعة من أرض فلسطين وبلاد الشام كانوا مدركين لأهمية الترتيبات الاقتصادية والسياسية بجانب التجهيزات العسكرية، لأن في ذلك ضماناً لاستمرار احتلالهم لفترة أطول. وكانوا حريصين على اقامة نوع من السوق «شرق الأوسطية» حتى ولو كانت بصورتها البدائية، وتمتين علاقاتهم الاقتصادية والتجارية مع المناطق الأخرى من البلاد العربية، وذلك لأن هذه الترتيبات ستوفر لهم - كما يقول المؤرخ الأوروبي - «قسطاً وافراً من الاستقرار والثبات».

إلا أن هذه الترتيبات «شرق الأوسطية» القديمة لم تلبث أن تهاوت تحت أقدام الجيوش الاسلامية والعربية بقيادة صلاح الدين ونور الدين وغيرهما. ولقد فات الصليبيين القدامى، كما يفوت قادة الصهيونية الحديثة الآن، حقيقة أن الترتيبات الاقتصادية والسياسية لا يمكن أن تطمس الوجه الحقيقي للصراع، والذي هو

صراع حضاري تمتد جذوره لمئات السنين. وأن التراث والثقافة والفكر لها تأثير في ادارة دفة الصراع وفي تحديد نتائجه، تفوق آثار الآلة العسكرية أو الارتباطات الاقتصادية.

ولعله من هنا تأتي أهمية الموضوع المطروح بين أيدينا، والتي حاولت ورقة الدكتور عبد الاله بلقزيز التصدي لها. والدكتور بلقزيز له حضور فكري وثقافي واسع في أرجاء الوطن العربي، كما أن له اهتمامات متعددة تتجاوز التخصص العلمي الضيق. وأرجو أن يتسع صدر الكاتب الفاضل والحضور أيضا للملاحظات التي سأبديها على الورقة، والتي قد تتجاوز مضمونها في بعض الأحيان.

أولاً : لقد اتصفت الورقة بالروح التشاؤمية، ولكي لا أطلق الكلام على عنانه، فسأستعير بعض العبارات والجمل التي أوردها الكاتب الفاضل. فهو يصور الأزمة الحالية بعد حرب الخليج الثانية بأنها «جرّت الى اطلاق رصاصة «الرحمة» على ما دعوناه طويلا باسم «النظام الأقليمي العربي». ويقول أيضا » وفي أجواء هذه «القيامة السياسية» غير المسبوقة في هذا القرن، خرج الى الحياة مولود سياسي جديد أطلق عليه اسم «النظام شرق الأوسطي». ويتحدث أيضا عن «انفراط عقد النظام العربي». وأن نظام الشرق الأوسط "سيمر من دون أن يلقى مقاومة عربية تستحق الذكر، أو تستحق أن يراهن عليها لتقوية الموقع التفاوضي" . ويذكر عن السوق شرق الأوسطية بأنه «ليس من شك في أن قيام هذه السوق سوف يكون انتحارا اقتصاديا عربيا بامتياز». وأن قيام النظام شرق الأوسطي سيؤدي الى تدمير النسق الاقليمي العربي ومحو مؤسساته من الوجود». وأن من شأنه «تسليم بحق إسرائيل في ادارة السياسة الخارجية لدول النظام/ المنطقة». وأن إسرائيل ستصبح «ضابط الايقاع في جوقة المنطقة».

وهذا غيض من فيض كما يقولون. وإذا كان الوضع العربي قد بلغ حدا من السوء والتردي والتمزق، فان هذا لا يبرر حالة الهلع واليأس. والتاريخ القديم والحديث ينبئنا بأن الأمة العربية قادرة دائما على النهوض والمقاومة.

ثانياً : كان بودي لو أن الكاتب أولى عناية أكبر للمجال الثقافي والانعكاسات التي ستطاله من قيام النظام شرق الأوسطي، والذي هو موضوع الورقة. وإذا ما جاز لي تلخيص بعض الأخطار التي ستترتب على الجهود السلمية مع إسرائيل على المجال الثقافي، فإنني يمكن الاشارة الى نقطتين هامتين هما :

١) ان إسرائيل، وإدراكا منها لأهمية البعد الثقافي والفكري في معركتها مع العرب، قد تمارس ضغوطا مباشرة أو من خلال الولايات المتحدة من أجل تغيير

مناهج التربية والتعليم بما يتوافق وحالة إنهاء الحرب في المنطقة. وقد يتضمن ذلك ازالة الأجزاء الخاصة بالصراع العربي الصهيوني، وتاريخ اليهود، وربما الموضوعات الخاصة بالمسجد الأقصى وصلاح الدين والحروب الصليبية. ومما يؤكد هذا التوجه، هو أنه قد أعقب توقيع اتفاقية كامب ديفيد بين مصر وإسرائيل، لجوء الأولى الى تعديل مناهجها بما يتوافق مع المرحلة الجديدة(٣). وفي هذا الاتجاه أيضا، ما يتداول من عقد اجتماع في الولايات المتحدة بعد مؤتمر مدريد بين بعض الأطراف العربية (ومنها دول خليجية) وبين إسرائيل من أجل النظر في مقتضيات التطبيع، وبالذات الأجزاء الخاصة بالمناهج الدراسية.

وبالرغم من الأخطار التي ستترتب على هذا «التصحيح الفكري» وخاصة بالنسبة للأجيال الحديثة، إلا أن آثاره بالطبع لن تطال الثقافة والفكر والتراث المتداول في البيوت والمنتديات والشوارع، والتي تعمق هذا الصراع وربما تعطيه دما جديدا. هذا التراث الذي تعبر عنه الآية الكريمة «لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود....».

٢) إن إسرائيل، وفي سبيل سعيها للاندماج مع دول المنطقة، قد تحاول خلق عدو مشترك، تدعو الدول العربية للتضامن معها من أجل محاربته. ولم تبذل إسرائيل جهدا كبيرا في العثور على هذا العدو المشترك، إنه «الأصولية الاسلامية». وقد أشار كل من رئيس وزراء العدو الإسرائيلي إسحاق رابين، ووزير خارجيته شمعون بيريز الى أن «الأصولية الاسلامية» هي الخطر الذي يهدد مستقبل الاستقرار والتنمية في الشرق الأوسط الجديد، وأن محاربة هذا الخطر تمثل أحد أهم أوجه التعاون المحتملة مع دول المنطقة(٤). وقد سارعت بعض الجهات العربية الرسمية، والتي تعاني مجتمعاتها من العنف والعنف المتبادل، للتأكيد على ذلك. ولأن مجرد تأكيد «الهوية الاسلامية» يتضمن في طياته نفياً للمشروع الصهيوني القائم على تحريف الديانة اليهودية، فإن «الأصولية الاسلامية» وفق المنطق الإسرائيلي ستتسع لتشمل كل الاتجاهات الاسلامية مهما كانت معتدلة، بما فيها تلك المغرقة في إحياء التراث. وفي ظل التشرذم السياسي الشعبي العربي، والاختلافات الجوهرية بين الاتجاهات السياسية العربية، فإن هذه الدعوة لمحاربة اتجاه سياسي وفكري في المنطقة قد تجد أذناً صاغية عند بعض مثقفينا العرب، مما سينجم عنه حروب أهلية بين المنظمات والأحزاب. ولذا فإن المهمة الملحة أمام مثقفينا وأصحاب الفكر بيننا تتمثل في تأكيد

التعددية والحرية الفكرية.

ثالثاً : أتفق مع الكاتب بشكل كامل في أن التصدي لهذه المخاطر يستلزم التأكيد على بعض البديهيات عن دور الثقافة العربية في مواجهة تحديات اقامة هذا النظام وأن أولى تلك البديهيات تتمثل في «أن تتقن الثقافة العربية بناء وتقديم معرفة علمية عن تحديات هذا النظام من خلال تحليله وادراك مراميه واتجاهاته واستشراف مناحي تطوره، بعيدا عن التعميم والخطابة والتضخم الشعاراتي».

ومما يؤسف له، فإن الفكر العربي، بما فيه الأكاديمي، قد تعامل مع فكرة النظام شرق الأوسطي، كما تعامل مع القضايا الكبرى من قبل، بكثير من السطحية وخلط الأوراق والمفاهيم. وسأشير في عجالة لأهم أوجه الضبابية وعدم الوضوح :

١) لا يزال موقف معظم مفكرينا وحركاتنا السياسية يتسم بما يمكن أن نطلق عليه بـ «الرفض القابل» أو «القبول الرافض» للحلول السلمية مع إسرائيل، فهؤلاء المفكرون وتلك الأحزاب ضد الجهود السلمية الحالية، ولكنهم في الوقت ذاته مع الحل السلمي العادل الذي يضمن حقوق جميع الأطراف. ولكن ماهو الحل «العادل»؟، هل هو ذلك القائم على قرارات الأمم المتحدة أو ما يطلق عليه بالشرعية الدولية، والتي تعكس في واقع الأمر علاقات القوى بين الأطراف المتصارعة والموقف التفاوضي لها، ولا تعكس العدالة بشكلها المطلق. وماذا لو تغيرت علاقات القوى هذه، فهل ستبقى هذه القرارات والنتائج التي ترتبت عليها قائمة أم ستتغير.

٢) ولعل هذا يقودنا الى النقطة الجوهرية الثانية وهي : هل صراعنا مع إسرائيل هو صراع سياسي أم صراع حضاري. وهل رغبة إسرائيل في السلام تمثل اقرارا منها باستحالة ضم أراضي الغير بالقوة وطمس هوية شعب بأكمله، أم أنها تمثل محاولة جديدة لقيام إسرائيل الكبرى عن طريق الوسائل الاقتصادية والثقافية بعد أن فشلت الوسائل العسكرية.

٣) ويرتبط بذلك أيضا ظاهرة تلاشي الحديث عن إسرائيل بأعتبارها دولة مغتصبة لأرض فلسطين، وأنها قامت وبالقوة وبمساندة قوى دولية كبرى بطرد شعب من أرضه وإقامة دولة عليه. والحديث بين مفكرينا وأحزابنا السياسية يتركز بدلا من ذلك حول «الأراضي العربية المحتلة» والتي تعني تلك التي تم الاستيلاء عليها من قبل اسرائيل أثناء حرب الأيام الستة عام ١٩٦٧. وفيما عدا أدبيات الجماعات الاسلامية السياسية، فإن الحديث عن «فلسطين المحتلة» قد انتهى أو يكاد في معظم أدبيات الحركات السياسية

العربية.

٤) ان هناك خلطا واضحا بين دور السياسي ودور المثقف. وبين المواقف التي يسع الحكومات أو السياسيون اتخاذها، وتلك التي ينبغي أن يلتزم بها المثقفون وأصحاب الفكر. وليس من الضرورة أن يتطابق هذان الموقفان. فإذا كانت الظروف الاقتصادية أو السياسية المحلية أو الدولية قد ألجأت بعض أو كل الحكومات العربية لانتهاج الطريق السلمي، فإنه ليس بالضرورة أن يكون دور المفكرين والمثقفين ايجاد المبررات لهذه السياسات. وعلى العكس، فإنه يمكن للموقف المتشدد للمثقفين والمفكرين العرب أن يلعب دورا رافدا وداعما للموقف التفاوضي الحكومي، كما نلحظ مثلا في حالة إسرائيل، حيث أن حركات المعارضة للتوجهات السلمية تجعل التنازلات من قبل حكومتها للطرف العربي أكثر صعوبة وبطئاً.

٥) وللانتقال من العمومية الى الخصوصية، فإنني يمكنني تقديم بعض الأمثلة على الخلط واللبس التي تعامل معها الفكر العربي مع مفهوم النظام شرق الأوسطي والتي أدت الى التباس في أذهان الجماهير وبعض المتعلمين أيضا، ومن هذه :

١) هناك خلط واضح بين النظام شرق الأوسطي وبين السوق شرق الأوسطية. وبالرغم من أن الثاني قد اعتبر جزءا من الأول وحجر الأساس فيه، إلا أن قيام أي منهما لا يستلزم بالضرورة وجود الآخر. فوجود نظام اقليمي أو أمني لا يستلزم بالضرورة وجود سوق بأركانها المعروفة، والتي من مضامينها ضمان انسياب قوى العمل والسلع ورأس المال (كما هو الحال في أمريكا اللاتينية مثلا). كما أن ترتيبات السوق المشتركة قد لا يواكبها نظام أمني مشترك، كما هو الحال مثلا في النافتا أو الاتفاقية بين الدول الآسيوية (Asian Agreement). ولا تزال كتابات المثقفين العرب تزخر بمثل هذا الخلط بين المفهومين.

٢) إن الاعلان عن قيام النظام أو السوق، أو جود التمنيات بتحققه لا يستلزم بالضرورة وجوده وصيرورته في أرض الواقع. فجامعة الدول العربية، التي يفترض فيها أن تشكل الاطار الملائم للنظام الاقليمي العربي قد تم انشاؤها عام ١٩٤٥، كما أن السوق العربية المشتركة قد تم الاعلان عنها عام ١٩٦٤، ولكن أياً منهما لم تتقدم بخطوات ملموسة في الواقع. ولا تزال هذه الأجهزة وغيرها تفتقد للارادة الجماعية لوضع تلك القرارات والاتفاقيات موضع التنفيذ. وجانب كبير من الفشل العربي في تحقيق التكامل الاقتصادي أو

السوق العربية المشتركة لا يرجع لوجود مؤامرة، بقدر ما يرجع الى فشل السياسات العربية ووجود المصالح القطرية الضيقة.

٣) إن هناك أيضا خلطا واضحا بين العلاقات الاقتصادية والاعتيادية التي تكون بين الدول التي تربط بينها علاقات سلمية، والتي قوامها التبادل التجاري الحر الذي تحدده المزايا النسبية التي يتمتع بها اقتصاد هاتين الدولتين أو مجموعة الدول، وبين انشاء «سوق مشتركة» والتي تقوم على أساس تبادل المزايا التفضيلية بحيث يلتزم كل طرف باعطاء الطرف الآخر مزايا خاصة، مثل رفع القيود الجمركية أو اعطاء وضع الدولة الأكثر تفضيلا أو الدخول ضمن سياج جمركي موحد أو منطقة تجارة حرة موحدة أو الوحدة الاقتصادية الكاملة. وهذه الترتيبات الأخرى لن تكون بالضرورة من مترتبات السلام أو من شروطه.

٤) إن هناك في الأدبيات العربية، خلطا واضحا بين سياسات التصحيح الاقتصادي والهيكلي والتي ترمي لتخفيض تدخل القطاع العام والحكومة في النشاط الاقتصادي وتشجيع دور القطاع الخاص، وبين الجهود لانشاء السوق شرق الأوسطية. وقد اعتبرها بعض المفكرين العرب البارزين بأنهما وجهان لعملة واحدة. وفي هذا مجانبة للعلم والفكر إذ أن العلاقة بين الاثنين معدومة. بالاضافة الى أن التصحيحات الهيكلية قد بدأت منذ فترة طويلة سابقة على جهود السلام الحالية. وهذه الجهود تستهدف اصلاح واحدة من أهم أوجه الفساد في الحياة الاقتصادية العربية (وفي الدول النامية عموما) وهو تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي على شكل واسع يعطل المبادرات الفردية.

الخلاصة :

وما أرمي اليه، هو القول إن جميع الجهود والمحاولات لدمج إسرائيل في المنطقة ستتحطم على مرافىء الفكر والتراث الاسلامي والعربي، وأن ما نحن بحاجة اليه هو إيقاظ وشحذ آلة الفكر العلمي الناقد الذي يرفض القفز على المسلمات والحقائق لانحيازات ايديولوجية أو فكرية.

التطبيع الثقافي

المفهوم والمستقبل

نبيل سليمان

من تقديم ادوارد سعيد لكتابه: «غزة ـ اريحا: سلام أمريكي» أقتطف قوله: «وأنا لست بمتخصص في العلوم السياسية، كما انني لا أدعي امتلاك رؤية جديدة أبشر بها، ولكنني أحب مغامرة البوح بما ينبغي ان يقال عندما يصمت الكثيرون. كما انني احب طرح التساؤلات التي لا يطرحها العديدون»(١).

ولعل خير ما تبدأ به مداخلة كهذه هو ذلك المقتطف، إلا أنني أضيف الاحتراز على مقدرتي على طرح التساؤلات التي فاتت سواي لأي سبب كان، كما أضيف ان البوح هنا يأتي وقد صدح الكثيرون في أمر التطبيع.

لقد عدت الى ما ساقه منذ مطلع هذا العام حتى منتصفه، ما ينوف على مائة وعشرين مثقفاً عربياً في أمر التطبيع. ومن الملاحظ ان ربع هؤلاء كان من سوريا، وثلثهم من مصر، وثمنهم من لبنان، وعشرهم من فلسطين، وها أنذا لا اذكر اسرائيل ولا السلطة الوطنية الفلسطينية.

وعلى الرغم مما قد يشي به منمصداقية، عدد كهذا (١٢٠) في توزعه الجغرافي العربي وفي الفترة المحدودة، فان السؤال يظل قائماً، ليس فقط على ما فاتني، بل

على ندرة صوت المفكر أو العالم أو المؤرخ أو الفنان في ذلك العدد الكبير من المثقفين العرب، على الرغم من ان مثل هذا الصوت كان مسموعاً منذ أهلّ كامب ديفيد علينا بالسلام وبالتطبيع الثقافي، وغير الثقافي، فهل العلة في المدونة؟ أم هي من جديد طغيان الأدبي على ثقافتنا؟ وكيف يستقيم الأمر ما دامت الثقافة ليست شعراً أو رواية أو فلسفة وحسب؟

من ناحية أخرى أحسب ان عليّ ان أشير الى ان ما جاء في مفهوم التطبيع وفي مستقبله، في مدونة هذه المداخلة يتداخل بقوة ودوماً مع امر السلام، ما انجز منه أو ما هو قيد الانجاز، أو ما هو مأمول، كما يبرز التداخل مع شؤون وشجون الصراع العربي - الاسرائيلي، ومع شؤون وشجون المؤسسة العربية الثقافية وغير الثقافية، الرسمية وغير الرسمية.

لقد كان التطبيع - كما هو معلوم - في رأس أولويات انجاز سلام كامب ديفيد، كما تعبر ديباجة الوثيقة الأولى لمؤتمر كامب ديفيد: «ان السلام يتعزز بعلاقة السلام بالتعاون بين الدول التي تتمتع بعلاقات طبيعية»، أو ما جاء في اتفاقية مارس ١٩٧٩: يتفق الطرفان على ان العلاقات التي ستقوم بينهما ستتضمن الاعتراف الكامل والعلاقات الدبلوماسية والاقتصادية والثقافية.

ومن التطبيع العام، ومنذ تلك البداية، كان التطبيع الثقافي بخاصة في رأس الاولويات، كما يعبر ما جاء في الاتفاقية الثانية الموقعة في ١٩٨٠/٥/٨ - البند الثاني: يسعى الطرفان الى فهم أفضل لحضارة وثقافة كل طرف من خلال تبادل المطبوعات الثقافية والتعليمية والعلمية وتبادل المنتجات التكنيكية والأثرية وتبادل الاعمال الفنية وتشجيع اقامة المعارض العلمية والتكنولوجية ومعارض الفنون البصرية..

ولقد خاض المثقف العربي مطولاً، ومنذ تلك البداية ايضاً، وفي مصر خاصة، نضالاً ضد التطبيع الثقافي وبات بوسع المرء ان يعود الى كتب بعينها في ذلك(*)، وليس الى الدوريات، كما سوف أفعل هنا. وهو الاختيار الذي توخى من جهة، الطازج في قول المثقف العربي في التطبيع، كما توخى من جهة أخرى ان يتمثل جديد الأمر في أقطار أخرى، منها ما هو منخرط في المفاوضات، ومنها ما قد شرع بالتطبيع الرسمي وغير الرسمي. واذا كان لصوت المثقف في سوريا ولبنان والاردن، والحال هذه، أهمية خاصة، فان الأمر برمته يتجدد على ضوء مستجدات الصراع العربي - الاسرائيلي بعد حرب الخليج سلاماً وتطبيقاً وسواهما، وهو ما زالت الدوريات مصدره الأساسي ومرجعه الأكبر.

* * *

في المفهوم

يؤكد البحث اللغوي المحدود والنادر عن مفردة التطبيع، مما قام به المثقف العربي، على انها حديثة. هكذا يقول احسان الهندي: قاموسنا العربي لا يحتوي اصلاً على كلمة تطبيع. اللفظ اشتق حديثاً منذ أقل من ربع قرن كترجمة للكلمة الفرنسية Normalisation ومعناها اعادة الاشياء الى القاعدة التي تحكمها (Normal ـ القاعدة الطبيعية)(٢).

أما عبده وازن فينقل عن ابن منظور من لسان العرب: طبّع الإناء تطبيعاً: ملأه ـ تطبع النهر بالماء: فاض به من جوانبه وتدفق ـ طبّع الشبكة سمكاً: ملأها ـ ناقة مطبعة: ناقة مثقلة بحملها، أو هي تلك التي ملئت شحماً ولحماً ـ الطبيع: الصدأ ـ رجل طبيع: طمع متدنس وذو خلق دنيء ـ طبع: دنس ـ المطبع، المدنس، المنجس ـ المطبع: المدنس النجس(٣).

كيف ملأ المثقف العربي هذا الفراغ القاموسي؟ ما الذي جعل لهذه المفردة من حمولة، وبالتالي كيف ساقها كمفهوم؟

لنبدأ من حيث ينكر مثقف، الأمر برمته. لكن الانكار عينه، واذ يقلب مفردة التطبيع يجعل للمفردة حمولتها، فهذا اميل حبيبي، فيما كتب لمجلة صوت الوطن (٢٥/١٠/١٩٩٢) ينكر ان احدا يدعو الزملاء العرب الى أي تطبيع مع العدو الصهيوني، ويقول «بل ندعوهم الى التطبيع معنا». والمنطوق/ التطبيع اذن هنا هو اقامة علاقات طبيعية.

والطريف المؤسي ان اميل حبيبي يخص بهذا الخطاب الزملاء الذين ـ بحسبه ـ يوهمون أنفسهم بأن اصرارهم على قرارات حظر التطبيع الثقافي مع العدو الصهيوني ـ كما يكتب ـ انما يساعدهم في معاركهم الداخلية ضد انظمة الحكم المطلق. فاذا كان قصد حبيبي يذهب الى الزملاء ممن يقيمون في فلسطين المحتلة ـ اسرائيل، أو اذا كان قصده يذهب الى عموم عرب ١٩٤٨، فستكون مزحة جافية، لكن اميل حبيبي كما هو معروف في السنوات الأخيرة بخاصة، لا يفتأ يصدح ملء المنابر العربية التي احتضنته فيها، الزملاء العرب جميعاً، الموافق له والمختلف معه، بالدعوة الواهمة الى «التطبيع معنا» ويخلط على نحو مقصود وجلي وساذج أو ماكر أيضاً ـ بين مخاطبة الزملاء ومخاطبة الجمهور ومخاطبة الحكام. أما حقيقة الخطاب فليس من العسير ان يجلوها المرء عن الدعوة ـ المتسترة بالفلسطنة ـ الى تأييد سلطة ياسر عرفات والسلطة الاسرائيلية ومن يوافقهما من (الزملاء) فيما ينجزون من استسلام ذليل، وليس سلاماً، كما عبر ادوارد سعيد في وصفه لاتفاقية طابا

(الحياة ٢/١٠/١٩٩٥).

على مستوى آخر، مختلف أو مناقض، ينكر آخرون أيضاً أمر التطبيع، وفي هذا الانكار يرتسم مفهوم التطبيع، فهذا ادونيس لا يرى في الكلام على التطبيع الثقافي بين العرب واسرائيل غير ايهام «ولعله ان يكون نوعاً من التغطية على التطبيع الآخر: السياسي، الاقتصادي، الاعلامي، السياحي، اضافة الى طرق التواصل الأخرى، انه آلهية جديدة للكتاب العرب تبدد طاقاتهم عبثاً وتمزقهم»(٤). ويرى سعد الله ونوس ان التطبيع الثقافي مسألة زائفة، فيقول: «ان احداً لم يقدم لنا تعريفاً واضحاً وشافياً فيما هو التطبيع الثقافي، والسبب في ذلك انهم يريدون السكوت عن التطبيع السياسي وما يستتبعه من تطبيع اقتصادي..»(٥). وفي الحالتين ـ لدى ونوس وادونيس ـ يبدو التطبيع الثقافي زيفاً وآلهية، فيما يتلامح التطبيع العام تواصلاً طبيعياً. ولسوف يأتي لدى آخرين انكار التطبيع العام أو التطبيع الثقافي ضمن انكار الغزو الثقافي، ونكتفي بالتمثيل لذلك بما شخصت منى فياض في الغزو الثقافي من فكرة مفارقة وغير منطقية، اذ لا غزو في الثقافة، بل تبادل وتأثر وتفاعل، والخطر يأتي من الغزو الاقتصادي والألاعيب الثقافية، والمؤدى اذن ـ ان كان حق الاستنتاج محفوظا ـ ان ليس من خطر البتة في التواصل الثقافي(٦).

* * *

يتوزع المثقفون العرب بين من ينشد سلام الحلم بفلسطين المحررة من الصهيونية، فلسطين العربية الديمقراطية لمن وما فيها من شعوب وأديان/ وبين من ينشد سلام دولتين مستقلتين/ وبين من يأخذ بما انجز منذ كامب ديفيد من سلام، وفي هذا التوزع يتوزع القول بالتطبيع كما القول بالسلام، ويختلط تحديد المفهوم بتحديد المواقف، سواء للتطبيع أم للسلام برمته وسواء استدار النظر الى الماضي او استشرف المستقبل، فلنر:

١ ـ ادوار الخراط ـ مصر: التطبيع هو الخروج عن طبيعة المبادىء الاساسية الاولية، بل انتهاك لها(٧). والتطبيع يعني ببساطة اقامة علاقة مع شيء غير طبيعي(٨).

.. في هذه الظروف بالذات أرفض الحوار مع الآخر الاسرائيلي أياً كانت ظروف هذا الحوار. ولكن من المهم ان نحرص على ان نشارك في المؤتمرات واللقاءات الدولية التي تضم مختلف الاتجاهات والقوى في العالم، لا على الساحة السياسية فقط، بل على الساحة الثقافية أيضاً، بحيث تتوافر في هذه اللقاءات الدولية كل ضمانات الحرية الكاملة للحوار، ولا تكون مجرد فخاخ لفرض وجهة نظر(٩).

٢ ـ ناديا خوست ـ سوريا: التطبيع الثقافي اصطلاح مهذب، هو اعتراف ذليل، وموقف غير حضاري وغير وطني، هو اعتراف بأن العنصرية الصهيونية لها الحق

في الوجود، هو تمزيق الروح العربية وسط البيوت العربية التي لم يدخلها الاحتلال العسكري هو اهانة للضمير العربي. ولتوضيح التطبيع الثقافي فهو ليس تسويق ثقافة، بل تسويق الاعتراف بالصهيونية، أي هو عكس ما يجب ان يكون ثقافيا(١٠).

٣ ـ خليل السواحري ـ فلسطين: التطبيع تعايش مع الصهيونية، تخلٍّ عن وجداننا الرافض للعنصرية اليهودية الاستعلائية، تخلٍّ عن احلامنا بالوطن الذي يوشك ان يتحول الى اندلس جديدة(١١).

٤ ـ هشام بن علي ـ اليمن: ان التطبيع هو حلم اسرائيل الدائم، وهو يعادل انتصاراتها في حروبها مجتمعة، لانه يضمن بقاءها ويوفر لها لا الحماية فحسب، ولكن السيطرة على المنطقة العربية، فالتطبيع هو شكل من الابتلاع، أو انه سلام شبيه بذلك الذي يمكن ان ينشأ بين الذئب والحمل(١٢).

٥ ـ محمد برادة ـ المغرب: التطبيع مصطلح سياسي ينجزه الساسة.. الثقافة الاسرائيلية حديثة العهد، ولم يكن لها من قبل علاقة بالثقافة العربية، ولنفترض انها يجب ان تطبع، فالمطروح ليس اقامة علاقات ثقافية، بل حل نزاع عميق بيننا وبين اسرائيل على أساس الاعتراف بحقوقنا.. عندئذ يكون التطبيع نتيجة أساسها التعرف الى ثقافة الآخر المتواجد في نفس المنطقة(١٣).

٦ ـ علي عقلة عرسان ـ سوريا: ينطوي التطبيع على الاعتراف بالعدو وبحق تاريخي له في ارضنا، وليس صيغة حضارية ولا قدرة ابداعية ولا نصوص تحرر الأرض من نصوص أو لصوص بنصوص.. التطبيع اعتراف بهزيمة العرب التاريخية والشاملة(١٤).

... ونحن لا نقول برفض المشاركة في المؤتمرات والملتقيات والندوات الثقافية بشكل عام إذا شارك فيها اسرائيليون شريطة ان يتم ذلك في الاطار الدولي على ارضية استمرار الصراع العربي ـ الاسرائيلي وبالتالي: استمرار حالة العداء التي يفرضها الاحتلال ومقاومة الاحتلال(١٥).

٧ ـ فايز ملص ـ سوريا: ليس التطبيع بحد ذاته شراً اذا تم في اطار تسوية عادلة ومتكافئة، بل قد ينقلب نعمة على المنطقة كلها لو توافر هذا الشرط لكن التطبيع السابق لاوانه خطأ فادح.. ليس عاراً ولا تطبيعاً ان يتحاور شاعر أو مثقف عربي مع مثيله من معسكر الخصم.. التطبيع المجحف هو مواصلة رفض الحوار بيننا(١٦).

٨ ـ عبده وازن ـ لبنان: التطبيع مفردة مزيفة لغوياً ومشتقة حديثا لتمثل وتحمل بعضاً من الزيف الذي يسود السلام وما يرافقه ويتبعه من تزييف وتدنيس وتنجيس(١٧).

* * *

لقد جاءت الكثرة الكاثرة من الشواهد السابقة في سياق سجالات، وأغلبها موسوم بطابع المنابر الصحافية وبطابع ذلك السياق، ولعل ذلك ما جعل بعض الشواهد يحيل على مفهوم التطبيع وعلى سواه في آن، مما اشرنا اليه منذ البداية بالاختلاط سواء مع التعبير عن موقف أو مع الخوض في مفاهيم وقضايا أخرى.

واذا كان القاموس اللغوي لم يسعف، كما بين عبده وازن واحسان الهندي، فان المؤكد كان تحميل المفردة وتحويلها الى مصطلح، لكن الانشائية والحماسة والحرارة، وطبيعة المنبر أو السياق فيما يبدو، وربما الاستسهال أيضاً أو سواه من الأسباب، كل ذلك بدا احياناً يضبب المفردة والمصطلح. على انه ليس من العسير على المرء ان يجلو العلامات التالية بمفهوم التطبيع حتى اليوم:

١ - اقامة علاقة طبيعية مع طرف غير طبيعي.
٢ - اقامة علاقة طبيعية بين تابع ومتبوع.
٣ - اقامة علاقة طبيعية بين ندين.
٤ - التمهيد للسلام.
٥ - ناتج السلام.
٦ - من لوازم السلام.
٧ - هيمنة السياسي على الثقافي، والتسويق السياسي عبر الثقافي.
٨ - هروب الثقافي.
٩ - الحلم الاسرائيلي.
١٠ - اقامة علاقة طبيعية مع الثقافة الاسرائيلية.
١١ - المشاركة في المحافل الدولية وما يماثلها.
١٢ - ارهاب.
١٣ - العلاقة الطبيعية مع الذات.

وهكذا يبدو للمفهوم مداران: التطبيع العام (السياسي - الاقتصادي - الاجتماعي) والتطبيع الثقافي. وفي هذين المدارين اللذين يتحدان في مداخلات ويتفارقان في مداخلات، تتوزع المواقف كما أشرنا وتتوزع قراءة المستقبل كما يلي:

المستقبل:

١ - علي عقلة عرسان - سوريا: مع السلام الذي يحقق الانسحاب من الجولان وجنوب لبنان، ويحفظ حقوق الفلسطينيين والقدس.. مع هكذا سلام أشك في ان تقبل التطبيع الذي سيلي، قطاعات كبيرة من المثقفين والجماهير، وأتوقع ان تستمر

روح المقاومة، علنية أو ثاوية تحت الرماد، وان يستمر العمل من أجل استعادة الحق في خيار مفتوح على المستقبل أمام الأجيال المقبلة.

٢ ـ ممدوح عدوان ـ سوريا: سأظل أكره الصهاينة وأريد فلسطين.. أتوقع زخماً لثقافة التطبيع(١٩).

٣ ـ خيري الذهبي ـ سوريا: لنحاول نحن مثقفي هذه الفترة الحرجة ان نستمر في حمل راية جدنا المثقف الذي حملها زمن الحروب الصليبية، كما استمر الأوروبي المتصهين في حمل راية جده الصليبي(٢٠).

٤ ـ رياض عصمت ـ سوريا: السلام أمر لا يمكن تفاديه، فأنا لا اجرؤ على تخيل نتائج حرب جديدة بين العرب واسرائيل، قد تنتهي الى استخدام اسلحة الدمار الشامل، أما اسفي فناجم عن كوني غير متفائل بنتائج هذا السلام في الأفق المنظور.. يمكن الحديث عن التطبيع عندما تنسحب اسرائيل من الجولان وجنوب لبنان، وتقبل بدولة فلسطينية مستقلة(٢١).

٥ ـ سلوى بكر ـ مصر: الحوار مع اسرائيل غير مجد. هذه طبيعتها العدوانية(٢٢).

٦ ـ صبري حافظ ـ مصر: الدولة الديمقراطية المتعددة الديانات وغير العرقية، كشرط أمثل للحوار.. الحوار مع الآخر المختلف مهما كانت رؤيته، ما دامت غير عنصرية أو وحشية ولا تستهدف دمارنا.. رفض كل اشكال الحوار مع الصهاينة اينما كانوا ما لم ينقدوا أسس المشروع الصهيوني(٢٣).

٧ ـ علي حرب ـ لبنان: كما أدى شعار التحرير والمقاومة الى تكريس الاحتلال الاسرائيلي، سيؤدي شعار مقاومة «التطبيع» حتماً الى الاسراع فيه، ولا يعني ذلك انني اسوغ أو أدعو الى الاتصال بكتاب اسرائيليين، فأنا في هذا الشأن تحديداً التزم الموقف الذي تقرره السلطة السياسية في بلدي(٢٤).

٨ ـ شريف الربيعي ـ العراق: ما يعتقد انه سيكون جدلاً بين مطبعين ورافضين سينقلب الى جدل جاد في العمق بين من هم مع الوعي بالمعرفة لفكر مبدع أو يسعى اليه، وبين مؤسسات حزبية لا تحظى بشرعية الوجود(٢٥).

٩ ـ محمد أبو القاسم حاج محمد ـ الاردن: ان العلاقة العربية ـ الاسلامية والاسرائيلية هي علاقة نفي وتضاد أبدية ولا تقبل في ختميتها أي توسط أو مصلحة.

١٠ ـ ادوار الخراط ـ مصر: الحلم بفلسطين حرة حقاً، مدنية وقوية.. القبول بالحل الجزئي المؤقت كخطوة أولية نحو تحقيق أكمل وأشمل فلسطين التي ما زلنا نعقد العزم على ايجادها، لا يعني ان على المجابهة الثقافية القبول بحلول جزئية أو وسطى، بل يجب عليها ان ترفض كل تنازل وكل اهدار، فهذا هو مجالها، وهذا هو

جوهر العمل الثقافي.. ومع ضرورة التعددية وتفهم وجهات النظر الأخرى والتواجد مع الاختلاف، فليس هناك، ولا يمكن ان يكون قبول ولا تصالح ولا تعايش ولا تطبيع مع الاستعلاء العنصري، ولا مع اهدار الحقوق الأولية. وهذه كلها الأسس والمقومات التي تنبني عليها النظرية والممارسة للدولة الصهيونية.. المجابهة الثقافية هي التمسك حتى آخر جهد بقيم العقلانية والتسامح في اطار العقلانية واعلاء الحرية والكرامة الانسانية(٢٦).

١١ ـ سعد الله ونوس ـ سوريا: ما زلت اعتقد ان اسرائيل مشروع خاسر، وأقول لك ان اسرائيل لن يكون بوسعها في المستقبل ان تستمر الا اذا تغير جوهرها الصهيوني وتلاشى طابعها الديني(٢٧).

١٢ ـ ادوار سعيد ـ فلسطين (امريكا): أؤمن وباخلاص بمستقبل تتصالح فيه الشعوب والثقافات التي تبدو متنافرة الآن.. المنطقي ان تتنحى قيادة المنظمة أو يعزلها الشعب بانتخابات حرة.. المعازل العرقية أو المحميات التي تقام في الضفة لن يتاح لها ان تتطور الى منطقة استقلال ذاتي قد يتطور اليه قطاع غزة.. مواجهة الواقع الجديد بعد الاتفاقيات يقتضي فكر وجهود جميع الفلسطينيين والعرب المعنيين بالأمر، كي نصل معاً الى اتفاق حول ما نريده لمنطقتنا في المستقبل.. (٢٨).

* * *

تنسحب هذه الملاحظات السابقة على شواهد مفهوم التطبيع، ولكن الى حد أدنى مع ان أغلب تلك الشواهد وهذه الشواهد مقتطف من المقام نفسه، ولا يخفى ان طبيعة تلك الشواهد قد قادت في الاقتطاف الى الاكثار من القفزات التي تعبر عنها النقاط داخل كل شاهد، كما فرضت التصرف بروابط الكلام احياناً بغرض الاختصار، ولذلك لم يوضع أي شاهد بين قوسين، مع الحرص الكامل على الا يؤوي الاقتطاف عنق أي نص.

هكذا رأينا المثقف العربي يتطلع الى المستقبل القريب والبعيد، الى الأفق المنظور والحلم التاريخي، ومن اليسير على المرء ان يجلو في ذلك العلاقات التالية:

١ ـ التخفف من الاوهام واستيعاب الراهن، بما في ذلك القراءة المختلفة لمسار الصراع العربي ـ الاسرائيلي عما ساد في العقود السابقة.

٢ ـ لفحة اليأس محدودة جدا.

٣ ـ اختلاف مفهوم السلام المنشود حد التناقض.

٤ ـ الالحاح على انفكاك/ استقلالية الثقافي عن السياسي.

٥ ـ أولوية مقاومة القمع وسائر ما ينخر في الذات.

٦ ـ قراءة التدمير والهيمنة القادمين مع ما ينجز من استسلام يتسمى بالسلام.

٧ ـ رفض الحوار مع اسرائيل.

٨ ـ ضرورة تطوير الأدوات والأساليب والفكر النقدي والممارسة النقدية.
٩ ـ نشدان فلسطين العربية الديمقراطية العلمانية لمن وما فيها من شعوب وديانات.
١٠ ـ تأسيس اتحاد مستقل للمثقفين.
١١ ـ نشدان كيانين متكافئين للعرب واليهود في فلسطين.
١٢ ـ اتباع السلطة السياسية(٢٩).
١٣ ـ التناقض.

ان القلة القليلة من المثقفين هم من تتمثل رؤاهم في النقاط ٢ ـ ١٢ ـ ١٣، ومن المهم هنا ان يلحظ ان غالبية المثقفين المصريين، ليسوا ممن تمثل رؤيتهم تلك النقاط، على الرغم من التطبيع الذي جاء مع كامب ديفيد وعلى الرغم مما يراد من تأييد للراهن(٣٠).

ولعله بعد سائر ما تقدم، سواء في مفهوم التطبيع أم في الآفاق، بات بالوسع ان نؤكد ان الغالبية من المثقفين العرب يقرأون التطبيع على انه اقامة علاقات طبيعية مع اسرائيل، ولأنه كذلك فهم يرفضونه، كما يرفضون السلام الاسرائيلي ـ الامريكي الذي ما فتىء ينجز منذ كامب ديفيد. وفي سياق القراءة والرفض يتفق المثقفون على ضرورة معرفة ما ينتج في اسرائيل من ثقافة، ويختلفون بين قلة تقول بالحوار مع المثقف الاسرائيلي ـ أقله المعارض لحكومته ـ وبين كثرة تعلق هذا الحوار بنقض المثقف الاسرائيلي أو اليهودي للصهيونية ولاسرائيل. وفي هذا السياق أيضاً يتوازن القول بمستقبل الكيانين اليهودي والعربي المتكافئين في فلسطين، مع القول بالكيان العربي الفلسطيني الديمقراطي العلماني. بعبارة أخرى يتوازن حلم وحلم، ويتأسس الحلمان في أولوية الفكر النقدي ومقاومة القمع الداخلي والخارجي.

أما بالنسبة لي، فقد سبق ان ألححت على ان تحل مفردة/ مصطلح التركيع محل مفردة/ مصطلح التطبيع(٣٠). ذلك ان ما يجرى من محاولة اقامة علاقات طبيعية مع اسرائيل سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً أو ثقافياً، انما يتم بالقهر الذي تتضافر فيه السطوة الاسرائيلية الامريكية مع السطوة الحاكمة العربية، والتركيع الداخلي والخارجي يسعيان الى ان ينجزا استسلامهما الذي ليس منذ كامب ديفيد الى الأفق المنظور سوى استسلام مذل كما عبر ادوارد سعيد.

وبالنسبة لي أيضاً، واذ ألح على معرفة ما ينتج في اسرائيل وفي أي مكان من ثقافة، أياً كانت، وإذ ألح على الحوار، ومنه الحوار في المحافل الدولية، فانني أشدد على ان الحوار مع الاسرائيلي أو اليهودي مشروط بنقضه للصهيونية ولاسرائيل، ذلك انني ما زلت شأن كثيرين ممتلئا بالحلم بقيام سلام عادل وشامل ينتفي معه الاستيطان والاحتلال وتزوير التاريخ وفرض القوة، حتى لو كانت نووية، ومن أجل

هذا الحلم أكتب وأعيش، وفي السبيل الى هذا الحلم يبدو لي ان ما ينجز من سلام منذ كامب ديفيد والى أفق منظور، انما يحمل في صلبه أسباب نقضه، فحرب المياه قادمة، والليل العربي السائد ليس ازليا، والهيمنة الامريكية ليست مؤبدة، غير ان ذلك كله لن يتحقق ما دامت أدواتنا وأساليبنا على ما هي من تخلف وتفكك، وليس لنا ان نستهين البتة بما سماه محمد حسنين هيكل وهو يستشرف لمصر في القرن الحادي والعشرين - باعتناق مثقف المؤسسة لدين السلام الزائف.

لقد كتب حازم صاغية كما هو معلوم الى سيمون بيتون منكراً اعتراضها السلام المعوج، وملحاً على ان التطبيع حاجة عربية، فكتبت اليه مستهجنة تهافت المثقفين العرب على التطبيع، وعنفته على مساواته بين تطبيعه وبين نضالها ضد رابين، وما ذلك الا امثولة عربية صارخة لما سمى هيكل، كما هو أمثولة اسرائيلية، لكنها غير صارخة. أما الصارخ هنا في اسرائيل فهو رفض رابطة الكتّاب العبريين - بالأمس القريب - لانضمام الكتّاب العرب الاسرائيليين اليها، وتباكي اميل حبيبي منهم على ذلك. وأما الصارخ قبل ذلك فهو تهليل عاموس عوز لاتفاق اوسلو. والسؤال الآن هو: كم يتقاطع ذلك كله مع المفهوم الاسرائيلي للتطبيع، والآفاق التي ترسمها اسرائيل كما بدا منذ كامب ديفيد؟

لعل المثقف ان يكون حقا مسؤولا عن اخطائه واخطاء غيره كما عبر سارتر. ولعل الانتقال من الكلام الى العمل الاخلاقي ان يعني حقا - كما عبر كامو - ان تتحول الى انسان، وهكذا يتفجر سؤال غروسمان الاسرائيلي، بعد ان يستعير تعبير كامو، في الفضاء الاسرائيلي واليهودي والصهيوني على ضيقه وشساعته: «في خلال عشرين عاماً، كم من مرة كنت استحق لقب انسان؟ ومن يستحقه من بين ملايين الناس الذين يشاركونني في هذه المسرحية»(٣٢).

الهوامش:

١ - ادوارد سعيد: غزة - اريحا: سلام امريكي، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٩٤، ص ٢٨.

(*) من ذلك على سبيل المثال: محسن عوض، خمس سنوات من التطبيع، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٤ - عادل حسين، التطبيع: المخطط الصهيوني للهيمنة الاقتصادية، دار ازال، بيروت، مكتبة مدبولي القاهرة، ط ٢، ١٩٨٥ - رفعت سيد احمد، وصف مصر بالعبري، دار سيناء القاهرة ١٩٨٩.

٢ - الاسبوع الأدبي ١٩٩٥/٤/١٣ - دمشق.

٣ - الحياة ١٩٩٥/٢/١٩ - لندن.

٤ - انظر مقالته (حول قضايانا الراهنة) في: الآداب، العدد ١٠ لعام ١٩٩٤، بيروت.

٥ - الحرية ١٩٩٥/٢/١٩، دمشق، ويذهب هشام الدجاني مذهب ونوس وادونيس. انظر: الشرق الاوسط ١٩٩٥/٢/٢٧ - لندن.

٦ ـ السفير ١٩٩٥/٢/٢١، بيروت.
٧ ـ الكتابة الأخرى، اكتوبر، ١٩٩٤، القاهرة.
٨ ـ الوسط ١٩٩٥/٢/٢٧، لندن.
٩ ـ الشرق الاوسط ١٩٩٥/٢/١٩، لندن.
١٠ ـ افكار ـ كانون الثاني ـ يناير ١٩٩٣، عمان. وانظر أيضاً نضال الشعب ١٩٩٥/٢/٢٣ ـ دمشق.
١١ ـ المصدر السابق.
١٢ ـ نفسه.
١٣ ـ أخبار الأدب ١٩٩٥/٢/١٩، القاهرة.
١٤ ـ من بين مداخلاته العديدة انظر على سبيل المثال: المجد ١٩٩٥/٢/٢٠ ـ عمان ـ الوسط ١٩٩٥/٢/٢٠ ـ لندن.
١٥ ـ الحرية ١٩٩٥/٤/٢ ـ دمشق.
١٦ ـ الحياة ١٩٩٥/٣/٧، لندن.
١٧ ـ الحياة ١٩٩٥/٢/١٩، لندن.
١٨ ـ السفير ١٩٩٥/٤/٥، بيروت.
١٩ ـ الشرق الاوسط ١٩٩٥/٢/٢٧، لندن.
٢٠ ـ نضال الشعب ١٩٩٥/٢/٢٣، دمشق.
٢١ ـ الوسط ١٩٩٥/٢/٢٧، لندن.
٢٢ ـ اخبار الأدب، آذار ـ نيسان ١٩٩٤، بيروت.
٢٤ ـ النهار ١٩٩٤/٣/٣١، بيروت.
٢٥ ـ الحياة ١٩٩٥/٢/١٠، دمشق.
٢٦ ـ الكتابة الأخرى، مذكور سابقا.
٢٧ ـ الحرية ١٩٩٥/٢/١٩، دمشق.
٢٨ ـ غزة ـ اريحا: سلام امريكي، مذكور سابقا ص ١٧، وفيه أيضاً بخاصة مقالة: من يتولى مسؤولية الماضي والمستقبل؟
٢٩ ـ انظر ما كتب فيصل دراج عن ذلك فلسطينياً في مجلة فتح ١٩٩٥/٣/١٨، دمشق.
٣٠ ـ انظر العدد المزدوج من مجلة ابداع، كانون الثاني ـ يناير ١٩٩٥، وقارن بين ما جاء فيه لعبد المعطي حجازي وصلاح فضل مثلا مع ما جاء لكمال بلاطة واحمد عمر شاهين.
٣١ ـ أفكار، كانون الثاني ـ يناير ١٩٩٣، عمان.
٣٢ ـ دايفيد غروسمان: الزمن الأصفر، ترجمة سليمان الناطور، دار الكرمل، عمان ١٩٨٧، ص ٧٩.

ملاحظات أولية على ورقة

"التطبيع - المفهوم والمستقبل"

عبد الحميد أحمد

تكثف هذه الورقة أبرز ما قيل في «التطبيع» خاصة بعد مؤتمر مدريد، على ألسنة بعض المثقفين والكتاب العرب، ومواقفهم من هذا المصطلح أو «التعبير»، كما تلخص أبرز أفكارهم ورؤاهم حول المستقبل، إلا أنها لم تقدم للأسف اسهام نبيل سليمان نفسه في اضاءة التطبيع كمشكلة حقيقية تفرض حضورها بقوة على ساحتنا الفكرية وتقتضي أساليب للحركة ومناهج للتعامل وأدوات للصدام، فما قدمه الأديب والكاتب سليمان ليست إلا سردا لما قاله الآخرون عن «التطبيع»، ومن بين عدد صفحات ورقاته الـ ١٤ اقتصر اسهامه على ٢٣ سطرا فقط.

ومع أنه استهل ورقته بمقتطف لأدوارد سعيد يتحدث عن «مغامرة البوح بما ينبغي أن يقال عندما يصمت الكثيرون» إلا أنه – كما رأينا سابقا – قصر بوحه على السطور القليلة تلك، ومع ذلك لنفحص ما قاله في هذا السطور :

لقد طرح نقطتين تشكلان جوهر اسهامه :

١– احلال مصطلح «التركيب» محل مصطلح «التطبيع».

٢– اشتراط أن يكون أي حوار مع الطرف الآخر الإسرائيلي مشروطا بنقض الصهيونية وإسرائيل.

ونلاحظ هنا أن هاتين النقطتين وهما تحملان ما يمكن أن نطلق عليه «الموقف» فهو موقف سبق أن تعرفنا عليه في السرد الذي قرأناه لمواقف آخرين في هذه الورقة، وعلى الفور ترد الى الذهن عدة أسئلة :

– هل الاقتراح الأول اسهام فكري جاد أم هو سقوط في اللعبة الانشائية العربية التي لا مكان لها في صراع حقيقي يقتضي حشد القدرات؟ فأن نلقي كلمة «التطبيع» بجرة قلم ونحل محلها كلمة «تركيب» لا يعني سوى الهروب من ابداع أسس وأساليب وطرق ومناهج مقاومة التطبيع (هذا اذا كنا طبعا متفقين على المقاومة)، بإعلان أن القبول بالتطبيع هو استسلام ذليل. ليكن التطبيع إذن استسلاما ذليلا، فما هي مقترحات مقاومته وما هي أفكار التصدي له وما هي تصورات احباطه وأساليب التصدي للمروجين له. اننا لا نعثر على اجابات في هذه الورقة ونبيل سليمان لا يقول لنا شيئا. هذه نقطة.

ثم ان حديث نبيل سليمان عن اشتراط رفض الصهيونية وإسرائيل قبل أي حوار مع أي طرف إسرائيلي ليس الا رحلة دائرية حول الذات، وضربا من العبث، فما الذي سيتحاور حوله هو أو أنا أو غيرنا مع طرف إسرائيلي يرفض الصهيونية؟ إن

الذي يرفض الصهيونية وإسرائيل من الإسرائيليين في حالة وجوده (وهناك للحق قلة نادرة من هؤلاء لهم مواقف جيدة لأنهم كيهود يرفضون فكرة إسرائيل أصلا) هو عربي في موقفه أكثر من كثير من العرب اليوم، الذين قبلوا بإسرائيل وبالصهيونية، ومثل هؤلاء لا خلاف معهم قطعا ولا حاجة الى «التطبيع» معهم أيضا، هل نتبادل مع مثل هذا «الصديق اليهودي» الداعم لقضايانا انخاب التأييد لموقف عربي اتسم دائما بالجمود والعجز عن التصدي للتحديات، وبالفقر في ابداع وسائل ترجمة فكرة التحدي الى أدوات عمل ومناهج في خوض الصراع؟

- نقطة أخرى، ان الورقة لا تقدم في أي سطر من سطورها مفهوم نبيل سليمان نفسه للتطبيع، صحيح أنه يطالبنا بإحلال «التركيع» محل «التطبيع» لكنه لا يقول لنا بأي معنى يفهم هذا الذي ينبغي إزاحته جانبا لنحل محله مصطلحا آخر، ثم هل إحلال «التركيع» وقبولنا بمثل هذا التعبير يحل المشكلة؟

- ونقطة ثالثة.. حتى في الجزئية الوحيدة التي يطرح فيها نبيل سليمان شيئا جديرا بالاهتمام في سطوره الـ ٢٣ حيث يقترح فيها تطوير أدوات وأساليب العمل العربي للخروج مما هي عليه من تخلف وتفكك فإنه لا يوضح لنا كيف نقوم بذلك، وإنما هو يبادر الى التخلي عن «البوح» ليسقط على أفكار محمد حسنين هيكل، وحتى في هذه النقطة يختار أسوأ ما في هيكل : تغليبه أحيانا للعبارات الصحفية البراقة في عمله.

وتبقى ملاحظات أخرى على الورقة :

١- أنه حتى في نقاط السرد الذي يقدمه لنا نبيل سليمان بأفكار ومواقف الكتاب العرب حيال التطبيع فإنه يسوقها لنا في اطار تبدو فيه هذه الأفكار أقرب الى المادة الخام المودعة في ذاكرة كمبيوتر تحت مدخل «تطبيع»، فهو لا يقدمها في اطار تحليل تيارات وجماعات فكرية وسياسية ولا في اطار تصنيفات للاجتهاد العربي الفكري إزاء معضلة «التطبيع».

٢- إن هذا السرد للمواقف العربية يبدو أنه كان الأقرب الى ما تيسر للكاتب في فترة اعداد ورقته، فقد تجاهل مثلا الجهود الضخمة التي بذلها الفقه السياسي المصري والجهود المتوالية التي قدمها العديد من المفكرين والفنانين والمبدعين المصريين منذ كامب ديفيد والتي يجسدها كيان كبير من الكتب والدوريات والندوات والمواقف الجادة العملية. (هنا نحيي الكتاب المصريين والمثقفين المصريين والشعب المصري والانسان المصري البسيط الذي لم «يهرول» حتى الآن الى اسرائيل ولم «يطبع» معها كما تريد السياسة

العربية منذ كامب ديفيد وحتى الآن).

والخلاصة : ان هذه الورقة إعلان بانفعال، وليست إعلانا بموقف، فهي صيحة غاضبة تختزل عشرات الصيحات المماثلة، بينما المطلوب هو العمل باقتدار وبأدوات العصر وفي ظل رؤية منهاجية واضحة، تتيح لاحقا موقفا واضحا من المثقف العربي إزاء «التطبيع»، فإما نعم أو لا، وفي الحالتين ينبغي الاجابة بقوة ووضوح : لماذا نعم، ولماذا لا؟

* * *

وبعيدا عن الورقة والتعقيب : أرى أنه ليس من جدوى في بحث معنى «التطبيع» بالغرق في قاموس اللغة، فالمعنى المقصود سياسي واضح، وهو اقامة علاقات مع إسرائيل حتى في المستوى الثقافي، بموازاة السياسي والاقتصادي، وبمثل هذه البساطة التي ينبغي منا فهمها كما ينبغي لرجل الشارع، علينا تحديد مواقفنا كأدباء ومثقفين ومنظمات ومؤسسات ثقافية، وعلينا مواجهة السؤال الصعب، الذي مازلنا نلف حوله : هل نقبل بإسرائيل دولة في المنطقة، وهو جوهر الصراع منذ خمسين عاما أو ربما منذ مئة عام حين انبثق الوعد المعروف، فإذا أجبنا بنعم، فعلى أي أساس نقبل بها وعلى مثل هذه الاجابة يجب أن نحدد مواقفنا، فيحدث الفرز المطلوب.

شخصياً : سأقضي عمري دون أن أقبل بإسرائيل، فأنا أرفضها عاطفيا ونفسيا وفكريا وسياسيا وتاريخيا، والبديل الممكن عندي دولة واحدة، لا امتياز فيها لليهودي إلا بمقدار مواطنيته كغيره، دولة عربية ديمقراطية نموذج للتعايش على أسس العدالة والحرية والكرامة لجميع سكانها ، لا دولة عنصرية تسمى إسرائيل تقوم على أساس ديني، وبأيديولوجيا واحدة صهيونية، فهذه ليست الا استعمارا.

واذا كان لابد من قبول الأمر الواقع من موقع الضعف، والقبول بإسرائيل، فهذه مشروطة بقيام دولة فلسطين بالكامل، على ألا يلزمني ذلك من موقعي كإنسان عربي بأن أساهم في ترويج إسرائيل ودمجها والتطبيع معها، وعلى قاعدة إبقاء الصراع مفتوحا على المستقبل، فالهزيمة لها وقت ومدى، ولا يمكن أن تكون نهائية، وعلى أن تتحول أدوات الصراع وتتطور، من مجابهات عسكرية الى صراع مصالح واقتصاد وتنمية وبناء، يكون في نهايته البقاء للأصلح والأقوى أيضا، وهذا هو تحدينا العربي الجديد.

النظام الثقافي العربي

جذوره التاريخية، وأفقه المستقبلي

د. محيي الدين اللاذقاني

منذ أن نشرت تخطيطا أوليا لفكرة النظام الثقافي العربي كفرضية مكتنزة ومكتظة بالبذور التي تعطيها امكانية التحول الى نظرية لها خطرها في تاريخ الفكر العربي، أحاول جاهدا عزل هذه النظرة الجنينية التي تطمح الى الاكتمال عن فكرة النظام العالمي الجديد.

فالنظام الثقافي العربي الجديد، كما أراه، يشكل حلقة أخرى وليست أخيرة، في سلسلة متتابعة من الحلقات الفكرية المتماسكة التي تبدأ منذ العصر الجاهلي، وتمتد الى أيامنا، وسوف تتجاوز هذه المنظومة عصرنا بحلقة أخرى، يستجيب فيها مفكرو العصور الآتية للتحديات والأسئلة المطروحة على زمنهم وتفكيرهم باقتراب شبه موحد يفرض فيه تيار غالب أسلوبه، ورؤيته الكونية على الحياة الاجتماعية والسياسية، ومسارات التطور الثقافي والعلمي، ومساقات الأفكار.

وقد توصلت، بعد رصد دقيق لتاريخ الثقافة العربية من مرحلتها الرعوية

البسيطة الى راهنها المعقد والمأزوم، الى استنتاج، مؤداه ان التمايز بين حلقة وأخرى من حلقات هذا النظام الثقافي الفريد لا يظهر الى الوجود الا في أعقاب اصطدام مباشر وعنيف مع قوة خارجية عاتية، أو في أعقاب فتن داخلية متلاحقة، تطيح بالأفكار المترسخة، وتخلخل البنيان الاجتماعي والثقافي، وتمهد الطريق لنخبة مختلفة من المشتغلين بالعلوم والأفكار؛ لاعادة توجيه بوصلة المجتمع، ومساعدته على الخروج من أزماته، ومحنه الجماعية التي تعقب الغزو أو الفتنة.

واحتراما لمنهج تاريخ الأفكار الذي يعتبر الأكثر دقة وملاءمة للمقاربات السوسيو - ثقافية؛ اقترحت أن يتم تقسيم النظام الثقافي العربي الى حلقات ست، أطلقت على الحلقة الأولى منه، اسم حلقة التأسيس، وتمتد من العصر الجاهلي الى نهاية عهد الخلفاء الراشدين. وتستغرق الحلقة الثانية، التي يصح أن نطلق عليها اسم حلقة الإكمال، الدولة الأموية بكاملها، وصدر الدولة العباسية، أما الحلقة الثالثة، التي كانت بحق حلقة حصاد ذلك الغرس والتحضير، فتمتد من عصر الخليفة المأمون الى سقوط بغداد تحت سنابك خيل التتار عام ٦٥٦ للهجرة، وهذه الحلقة، على الرغم من مآسيها السياسية، هي الأكثر خصوبة على صعيد الفكر والابداع الفني، وتعقب حلقة الحصاد الحلقة الرابعة، وهي حلقة الانهيار، وتمتد من سقوط بغداد الى بداية السيطرة العثمانية على العالم العربي، لتعقبها الحلقة الخامسة، التي أطلقت عليها اسم، الغفوة، ووصلت بها الى عام ١٧٩٨م وهو العام الذي وصلت فيه الأساطيل الفرنسية الى مصر وفلسطين، ودخل فيه (نابليون) وجنده الى القاهرة.

وقد كانت الحلقة السادسة بمثابة صحوة بعثت الحيوية والحياة في أوصال شعوب، حكمتها قوى خارجية على مدار عدة قرون، وحرمتها من أبسط حقوقها. وقد استمرت هذه الحلقة التي عجزت عن تنفيذ مشروعها التنويري الرائد الى أيام حرب الخليج الأخيرة.

وهكذا نستطيع أن نتحدث عن حلقة سابعة من النظام الثقافي العربي، بدأت عام ١٩٩١ بعد أن قامت الانتلجنسيا العربية المعاصرة بتأكيد القطيعة مع أسلوب وشعارات الأجيال التي سبقتها، وبدأت تتعامل بطرق متباينة، واستجابات مختلفة، مع أسئلة الحداثة والتقنية والهوية والآخر.

ان فكرة النظام الثقافي العربي أقرب من حيث البنية والتكوين الى مصطلح (بارادايم Paradigm) الذي يعني النموذج الغالب الذي يصبح تيارا سائدا وأساسيا في الحياة الثقافية. بعد أن تكتب له الحياة، وينتصر على نماذج وتيارات أخرى، لا تستسيغها ذائقة العصر، ولا متطلباته وقوانينه المتحولة. ولا أخفي أنني تخوفت في

البداية من مصطلح (نظام)؛ فهذا المصطلح قليل الشعبية في أوساط المثقفين العرب، بالاضافة الى تماسه والتباسه مع المصطلح السياسي، وما يمكن أن يجره على المصطلح الفكري من غوغائية واسقاطات مسبقة. وبعد تفكير معمق، وتقليب للمسألة على جوانبها المختلفة، رأيت أن النزاهة تقتضي استخدام مصطلح (نظام System) بالرغم من حمولته السياسية، أو لعله بسببها، فالثقافة التي تدعي البراءة من أدران السياسة، فيها الكثير من السذاجة، والتطهرية الفنية التي تدخلها في دائرة الطوباويات التي نحنّ اليها، لكنها تظل، رغم حبنا وحنيننا، في دائرة الأحلام والأوهام، ولا تقترب من الواقع ومشاكله المزمنة التي لا يستطيع المثقف العضوي بالمعنى الغرامشي، أن يعمل خارج وحلها وأوشابها، فمن الصعب العثور على ثقافة حقيقية دون شحنة سياسية تقل أو تكثر تبعا للمزاج الفني، وحجم التورط في المسألة الاجتماعية.

لقد كانت فرضية (النظام الثقافي العربي الجديد) التي طرحتها مكتوبة للمرة الأولى (١). في ١٩٩٥/٢/١٤م ضربة في أرض بكر، ومغامرة في مجهول مثير. ولم أتوقع، وأنا أقوم بأبحاثي ودراساتي لاستكمال أطرها وتحديد مضمونها وتواريخها، أن تتفاعل بهذه السرعة في أرجاء العالم العربي، وأن تتحول الى قضية تشغل بال النخبة وحواراتها. وان دل ذلك التفاعل السريع على شيء، فإنما يدل على أن تلك الفرضية التي تطمح بالتحول الى نظرية لامست وترا مشدودا في الجسم الثقافي العربي؛ فاستجاب. ولوحت له بهموم يعيشها، ويعرفها، ويحاول أن يضعها في نسقها العلمي الصحيح، فرد التحية بأحسن منها، وبدأت الجهود تتضافر وتتكثف؛ لاستكمال هذه النظرية التي تظل، وان حملت اسم مبتكرها، مشروعا جماعيا، يتلاقى عنده أكثر من تيار، ويجتمع للنهوض به أكثر من علم واختصاص وفن.

ان النظام الثقافي العربي الجديد، ليس له علاقة قريبة أو بعيدة بالنظام العالمي الجديد. فهو تطور داخلي في سياق المنظومة العقلية العربية وفنونها الثقافية، وولادة الحلقة السابعة من هذا النظام العالمي الجديد صدفة تاريخية لا أكثر ولا أقل، فقد كان من الممكن أن تولد الحلقة السابعة من هذا النظام في أعقاب هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، لكن ذلك لم يحصل؛ لأن جيل الستينات لم يعترف بهزيمة مشروعه والمشروع الذي ورثه. وظل يقاوم بأطروحاته وشعاراته الى أن جاءته رصاصة الرحمة أثناء حرب الخليج التي هزت القناعات المستقرة، وأسقطت معظم الشعارات والأساليب التي سادت في الحياة الثقافية العربية قبل ذلك التاريخ الذي يصعب اقتلاعه من موقعه في الذاكرة العربية المعاصرة.

ومن المفيد أن نشير هنا الى أن حياة الأنظمة الثقافية والفكرية، وسيادة نماذجها وتياراتها الغالبة، لا تبدأ وتموت كالإنسان في يوم وساعة محددتين، لكنها تتكون عبر مخاض طويل، وتتداخل عبر الأجيال الثقافية، فلا تتوضح ملامحها الا بعد أن تكتمل سيادة التيار الغالب الذي يصبح تيار أغلبية، بعد أن تنهزم أمامه التيارات التي لا تستجيب باليقظة الكافية للتحديات التي يطرحها التطور المعرفي.

وقبل أن نحدد أهم الملامح التي امتاز بها النظام الثقافي العربي الجديد في حلقته السابعة، يستحسن أن نحدد باختصار الملامح التي طبعت بطابعها كل حلقة من حلقاته الماضية منذ أن كان جنينا بدائيا عند شعوب استهلكت عدة قرون قبل أن تحس بأناها القومي، وتبدأ بتمييز نفسها عن الفرس والروم والآراميين والآشوريين والإغريق وما جاورها من الأمم ذات التراث الحضاري العريق.

حلقة التأسيس ٠٠ - ٤٠ للهجرة / ٠٠ - ٦٦٠م

لم يواجه العرب الآخر في هذه الحلقة بحالة عجز، ولحظة انكسار حضاري، كما سيحصل في الحلقات التي أعقبت مرحلة العنفوان، وسيطرة الحزب العربي، فالمواجهتان الشهيرتان مع الفرس والأحباش انتهتا لصالح الأمة الصاعدة التي أحست قبائلها بالتميز لأول مرة في تاريخها، بعد معركة ذي قار(٢)، وداخل صفوتها الاحساس بأن العناية الإلهية تعدها لدور ما بعد تراجع أبرهة الحبشي مدحورا من ضواحي مكة، ولن يبتعد عن الحقيقة كثيرا من يعتبر عام الفيل فاتحة عصر جديد في حياة العرب القومية، فبعد ذلك التاريخ الذي لا نعرف عما قبله الكثير(٣)، بدأ الجسم الثقافي المكون من الكهان والشعراء يبشر بقيم جديدة، ويتغنى بالسلم، ويهاجم العنف المجاني، ويتغنى بفضائل اجتماعية مختلفة عما كان سائدا في العصور المغرقة في البدائية، ويستطيع من يعود الى خطب قس بن ساعدة الايادي، وأكثم بن صيفي، وأقوال ورقة بن نوفل، وأشعار أمية بن أبي الصلت، أن يجد نبرة إنسانية مختلفة، وخطابا اجتماعيا مستنيرا، حمله مثقفون مميزون، لم تكن مهمتهم سهلة على الاطلاق في عالم يقوم على السلب والنهب والغزو وتصفية جميع أشكال الخلافات بحد السيف. وقد أتت الدعوة المحمدية ورسالتها السامية؛ لتشد من أزر ذلك التيار الذي تأثر بنساطرة الحيرة، ونصارى نجران، ويهود يثرب واليمن وفلسطين، لكنه كان يحس باختلافه، وبشكل من أشكال الهوية التي ستترسخ لاحقا بدمج العروبة بالاسلام. ومع أن علوم ذلك العصر في المنطقة العربية لم تتعد معرفة الأنواء، وعلم الأثر، والاحاطة بالأنساب، فقد استطاع

الجيل الثاني، الذي لم يحس بغربة وتضاد مع سلطته السياسية، أن يضع أسس الدولة الاسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، وأن يبدأ مسيرة البحث العلمي والسجال العقلي. وكانت طبقة كتاب الوحي هي التي حكمت بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم). فبالاضافة الى عمر وعثمان وعلي (رضي الله عنهم جميعا) كانت الولايات الرئيسية مع معاوية وسعيد بن العاص والمغيرة بن شعبة. والى هذا الأخير يعود ابتكار تسمية (أمير المؤمنين)؛ لتمييز العرب عن الروم والفرس والأحباش. وهو نفسه أيضا الذي سيقنع معاوية في ما بعد، بنظرية توريث الحكم، واستخلاف يزيد(٤). وعلى أية حال، فقد كانت فكرة بناء الدولة هاجس النخبة في ذلك الجيل الذي بدأ من الصفر، ونجح في اقامة أسس امبراطورية مترامية الأطراف. والى ذلك الجيل أيضا، تعود بذور الخلاف الفكري حول مسألة الامامة التي ستصبح مركز الصراع السياسي والثقافي لقرون عديدة قادمة.

حلقة الإكمال ٤١ - ١٩٧ للهجرة / ٦٦١ - ٨١٣م

يطلق على سنة ٤١ للهجرة في التاريخ العربي الاسلامي، اسم عام الجماعة، حيث أجمع المتناحرون على خليفة واحد، وهو بالتأكيد العام الذي تم فيه تجميد مبدأ الشورى، وقد ترتب على ذلك التجميد تحويل الخلافة الى ملكية وراثية، فمعاوية بن أبي سفيان يعترف بأنه أول الملوك(٥). والى رجل الدولة الفذ ذاك تدين الدولة الاسلامية بالكثير؛ ففي عهده استقر النظام الاداري، ولم تدخل عليه الا التطويرات الضرورية التي أضافها رجل الدولة الثاني عبد الملك بن مروان. وقد أحاط هذان الخليفتان نفسيهما بطبقة من الكتاب الذين أوجدتهم الضرورات الطارئة؛ فلم يكن في الدولة الاسلامية دواوين بالمعنى المتعارف عليه، وكتب التاريخ تخبرنا بأن تلك الفكرة لم تطرح للبحث الا حين عاد أبو هريرة من البحرين بمبلغ نصف مليون درهم؛ فأشكل على الخليفة العادل، عمر بن الخطاب، الذي وقف في الناس خطيبا، وأخبرهم بما عاد به عامله، ثم سأل ماذا تقترحون، أنكتال أم نعد؟ وبعد تلك الحادثة، حكى بعض مرازبة الفرس عن دواوين الأكاسرة؛ فأمر الخليفة بإنشاء ما يشبهها(٦)، ثم أكمل معاوية تلك الدواوين التي ضمت خيرة الكتاب، لكن العمل الثقافي لم يتمركز حول كتاب الدواوين وحدهم، ففي تلك الحلقة، طورت النخبة المثقفة العلوم النقلية من قراءات، وتفسير، وحديث، وفقه، ونحو، ولغة وبدأت تضع أسس العلوم العقلية كالكيمياء، والطب، والهندسة، وعلوم النجوم. ونبغ في ذلك الجيل أبو عمرو بن العلاء، والأصمعي، وأبو عبيدة، والفراء، وخالد بن يزيد بن

معاوية الذي أنفق ثروة خرافية على تطوير علم الكيمياء، وأخذ نظام الحسبة والقضاء والمظالم بالترسخ. في تلك الحقب التي شهدت نضوج التفكير المؤسساتي، وفي هذه الحلقة، ظهر الحزب الشيعي كحركة معارضة سياسية، بدأت علنية ثم تسترت وانقسمت الى اكثر من فرقة، كما ظهرت طبقة المتكلمين التي ستصبح مركز الحركة الفكرية في الحلقة الثالثة من النظام الثقافي العربي. وفي أواخر العهد الأموي، بدأت كتب المغازي والسير والتاريخ بالظهور على يد موسى بن عقبة، وابن الكلبي، وابن شهاب الزهري، وابن اسحق، وتلميذه ابن هشام، وتطور هذا الاتجاه في صدر الدولة العباسية، حيث وجدت الحركة الثقافية، ورغم الفتن السياسية، ما يشغلها، فبدأت الفلسفة تطل على استحياء، وكذلك الترجمة، أما الكتابة الفنية فكانت صنعة النخبة التي بدأت تلمح الى مشاركة المثقف السياسي في القرار والتدبير منذ أيام عبد الحميد الكاتب، واضع أسس الكتابة الفنية، والرجل الذي بشر الكتاب بعقد لا تنفصل عراه مع السلطة؛ لأن الملوك لا يستطيعون الاستغناء عنهم، كما قال في رسالته الشهيرة الى الكتاب(٧).

حلقة الحصاد ١٩٨ - ٦٥٦ للهجرة ٨١٤ - ١٢٥٨م

يستحق عصر المأمون أن يكون بداية لحلقة الحصاد؛ لأسباب سياسية وثقافية، ففي تلك الحلقة الذهبية من النظام الثقافي العربي، ازدهرت حركة الترجمة، ومال المزاج العربي الى الفلسفة الاغريقية، وفنون الحضارة الهللينية، والحضارات الشرقية، وفيها نضجت الذائقة الفنية، وظهر التجديد في الشعر والنثر. وكانت الفتن العديدة التي قامت في عهد المأمون، الذي لم يدخل عاصمة ملكه الا بعد سنوات ست من انتصاره على أخيه، قد حددت وبشكل حاسم تراجع العنصر العربي. وكان ذلك التراجع قد بدأ مع قيام الدولة العباسية التي نهضت على حراب الفرس، وكاد يترسخ؛ لولا أن قام الرشيد بنكبة البرامكة، ثم عادت حالة التراجع مع المأمون بشكل أكثر قوة وزخما. وبما ان الثقافة كانت تخضع دائما لمناخات المزاج السياسي، وتتطور بأعطياته ومنحه؛ فقد نبغت في هذه الحلقة المديدة أغلبية من الأسماء غير العربية، حتى في الاختصاصات ذات الطابع العربي كالنحو الذي صار قصب السبق فيه لسيبويه، وكانت الفلسفة بالمطلق، وعلى مدار عدة قرون، لا تضم اسما عربيا لامعا، ولولا الجاحظ؛ لكانت الغلبة في النثر الفني للأقوام التي استفادت من المناخ الحر للثقافة العربية الاسلامية، وعملت في ظلها. وكذلك كان رواد الشعر والنزعات التجديدية فيه من أصول غير عربية، فبشار وأبو نواس

عينتان بارزتان على هذا المنحى. وقد أكملت سيطرة بني بويه على بغداد إبعاد العنصر العربي عن مواقع التأثير الثقافي، لكن ابداع الشعوب الأخرى ظل يكتب بالعربية؛ مما يجعله عربيا، بغض النظر عن جنس منشئه.

وفي هذا العصر، ظهر ميل المؤرخين لصياغة رواية متماسكة، كما حصل مع البلاذري في فتوح البلدان، وكان المؤرخون قبل هذه المرحلة يروون التفاصيل، ولا يجيدون ربط الأحداث، وازدهرت الدراسات الجغرافية بظهور المسعودي والبلخي ثم المقدسي.

وتعددت مراكز الاستقطاب الثقافي، فأصبح بلاط حلب، وبلاط الفسطاط، والأصقاع الأندلسية تنافس بلاط بغداد باستضافة الكتاب والفلاسفة والشعراء. ورغم كثرة الحروب والفتن والثورات والانهيارات السياسية، ظلت الثقافة تتطور وفق الأسس التي ترسخت في عصر المأمون. ولم يحدث الانقلاب العام في المناخ الثقافي الا مع سقوط بغداد وقدوم الغازي الجديد الذي لم يختلف عن السلاجقة والبويهيين والغزنويين بدمويته وغموض عقائده فحسب، إنما اختلف عنهم في موقفه من العلوم والآداب والفنون، وعدم احترامه للثقافة والتراث الحضاري للمنطقة، ولم تكن صدفة أن تنتهي تلك الحلقة الذهبية في تاريخ الثقافة العربية بإحراق المكتبات ورمي كتبها في نهر دجلة الذي صبغ الحبر ماءه بالسواد كإشارة رمزية الى الحلقات التالية الخامدة والكابية والفقيرة بالمنجزات.

حلقة الانهيار ٦٥٧ - ٩٢٢ للهجرة / ١٢٥٩ - ١٥١٥م

من الصعب أن نتحدث عن حالة ثقافية موحدة في هذه المرحلة، فحين انهارت بغداد أمام المغول، كانت مصر والولايات الشامية تعيش بقايا مشاعر الاعتزاز التي خلفها الانتصار على الصليبيين، وكانت الأندلس تضع بدايات أسس النهضة الغرناطية التي اكتملت في عهد بني الأحمر. ورغم هذه الاشارات الملتبسة، التي تعطي تفسيرات مختلفة، فقد كان المنحى العام يميل الى التدهور، فالمدرسة النظامية في بغداد توقفت عن تخريج أفواج العلماء، وكذلك الحال في القاهرة، التي تدهور فيها الكثير من المؤسسات العلمية التي ازدهرت في العهد الفاطمي، وفي هذه الحلقة بالذات، لم يعد الاعتراف بفضل العنصر العربي مطلوبا، فبعد رسالة ابن المقفع(٨) في الدفاع عنهم، والتي التزم بها أكثر من جيل، جاءت نخبة لا تعترف لهم بتقدم، ولا بقدرة على العمران والتقدم، وما مقولات ابن خلدون في المقدمة التي فتن بها أكثر من عصر الا عينة صغيرة من مواقف المجمع العلمي في تلك الحقبة التي

انتشر فيها النقد الذاتي، الذي ينشط عادة في أعقاب الهزائم الكبرى.

وعلى الصعيد العقائدي، مال المزاج العام الى المحافظة والتزمت، واصبحت أفكار وشروحات ابن تيمية، الذي ولد بعد انهيار بغداد بعدة سنوات، المفضلة لدى علماء تلك الحلقة الذين اهتدوا في تحليلهم الأخير، الى أن آثامهم، وعدم تمسكهم بالعقائد كانت السبب الرئيسي في هزائمهم السياسية، ولم تتعدل هذه النظرة، ويأخذ تفسير الهزيمة أسبابه الاجتماعية والاقتصادية الا على يد ابن خلدون، الذي ولد بعد رحيل ابن تيمية بفترة وجيزة(٩).

ومن أبرز ملامح هذه الحلقة، انهيار التصوف كحركة فكرية ذات بعد ثقافي واجتماعي، وتحوله الى حركات شطح ومجاذيب، وصحبة غلمان، وضياع كامل. فلم يظهر بعد ابن عربي وابن سبعين اللذين ينتميان الى أواخر الحلقة الذهبية شخصيات صوفية لها وزنها الفكري، وثقلها السياسي والاجتماعي المؤثر. لكن هذا لا يمنع من الاقرار بأن التصوف الأندلسي ظل مخلوطا بالسياسة من جراء تأثيرات ابن الخطيب، الذي كان يتدروش ويقلع، ثم يعود حسب استيزاره وقربه أو بعده عن السلطة.

ان الانهيار السياسي في هذه المرحلة لم يؤد الى انهيار مباشر، فقد ظل أثر الموجة الذهبية واضحا في ازدهار أدب الرحلات على يد ابن بطوطة، وفي بعض العلوم والمعارف الأخرى، وخصوصا في الجانب الموسوعي، حيث ظهرت في هذه الحلقة أمهات كتب التراجم والأخبار واللغة، كالأجرومية والقاموس المحيط للفيروزآبادي، ووفيات الأعيان لابن خلكان، وخطط المقريزي وكتبه الأخرى، ونهاية الأرب للنويري، بالاضافة الى تاريخ ابن خلدون. لكن هذه الموجة، ما تلبث أن تتلاشى، ويظهر الانهيار الحقيقي اعتبارا من النصف الثاني للقرن الخامس عشر، بحيث لا يهل القرن الذي يليه الا وتكون الغفوة قد اكتملت، واستسلمت الحياة الثقافية العربية الى سبات عميق.

حلقة الغفوة ٩٢٢ - ١٢١٣ للهجرة / ١٥١٦ - ١٧٩٨م

من عجائب الصدف، أو لعله من طبائع حركة الحضارات، أن تكون أسوأ حلقة في تاريخ الثقافة العربية هي حلقة النهضة والتأسيس في الثقافة الأوروبية، ففي الوقت الذي انتشرت فيه (مقالة الطريقة) لـ (ديكارت)، وظهر نمط جديد من التفكير العقلاني الخلاق، كانت المنطقة العربية تستسلم بالكامل لتفكير اجتراري يعيد

صياغة المسائل التي انجزت في الحلقات السابقة، ويقتصر طموح الأجيال الثقافية في هذه الحلقة على الشرح والتلخيص، والتجميع، والترتيب، والتبويب، وتلك عمليات ضرورية لأية ثقافة، لكنها تظل غير ذات معنى اذا لم يرافقها استنباط وتحليل وتفجير قضايا جديدة تفرضها طبيعة العصر.

وقد ترك لنا المؤرخ العبقري الجبرتي في (عجائب الآثار في التراجم والأخبار) عينات لا تحصى من طرائق اشتغال الناس على العلوم والثقافة، ففي ذلك السفر الضخم الذي يعتبر سجلا يوميا لتاريخ مصر، منذ أواخر القرن السابع عشر، لا تطالعنا من المآثر غير اضافات قليلة في الهوامش لهذا الشرح، أو لذلك التلخيص بطريقة توحي وكأن نخب ذلك الزمان كانت تظن أن العلم قد تم، والثقافة قد اكتملت، وأنه ليس عليها أن تقوم بأية مهمة تخدش كسلها العقلي المستريح(١٠).

ونتيجة للتأثير البلاغي التركي، الذي بدأ يكتسح التأثير الفارسي، وخصوصا في مصر والشام؛ تراجعت حتى الكتابة الديوانية التي كانت قد بلغت أوجها في أيام القاضي الفاضل، وزير صلاح الدين، وصار السجع تهويمات مملة بلا روح ولا طرافة. وكذلك كانت الحال مع الشعر، الذي نزل من القمم التي أوصله اليها المتنبي والمعري وأبو تمام الى سفح :

«عجب عجب عجب عجب بقر يمشي وله ذنب»

ومن جراء ذلك التأثير؛ نشأ في الثقافة العربية من يقلد نثر (نشأت خوجة سليمان) مؤلف (مخلصنامة) وشعر الشاعر التركي (محمود عبد الباقي) وأسلوب (محيي الدين الجمالي) مؤرخ سلاطين بني عثمان، الذين لا نستطيع أن نعدهم - باستثناء سليمان القانوني - من مشجعي الثقافة والفنون كبني بويه والغزنويين والسلاجقة، وحتى (تيمور لنك) الذي فرغ العالم الاسلامي من علمائه وفنانيه، واحتكرهم جميعا في (سمرقند).

حلقة الصحوة ١٢١٣ - ١٤١١ للهجرة / ١٧٩٨ - ١٩٩٠م

هناك رأيان في أثر الحملة الفرنسية على النهضة العربية، يعتقد أصحاب الرأي الأول أن الحملة كانت السبب في النهضة، ويذهب أصحاب الرأي الثاني الى أنها أجهضت نهضة فعلية، كانت قد بدأت بالتشكل. والحقيقة أنه يصعب الدفاع عن الرأي الثاني؛ فمحمد علي كان تحت الثلاثين حين جاءت الحملة، والنهضة الفعلية لم تبدأ الا بعد أن عادت البعثات التي أوفدها الى الغرب، والى فرنسا تحديدا، أما

سوريا الكبرى - بلاد الشام - فقد عرفت نهضة أسبق تاريخيا، لم يسلط عليها الضوء بالشكل الكافي، ففي عام ١٧١٢م، كما هو معروف، صدر أول فرمان سلطاني يرخص للمواطن، سعيد بن محمد الجلبي، بطباعة بعض الكتب في حلب، بعد أن أفتى شيخ الاسلام بأن المطبعة ليست رجسا من عمل الشيطان، وبالتزامن مع طلائع النهضة المصرية، كانت النهضة الثقافية السورية تدشن انجازاتها بالمطبعة الحفنية ١٨٥٥م بدمشق، والمطبعة المارونية بحلب ١٨٥٧، وبصحيفة (مرآة الأحوال) التي أصدرها رزق الله حسون الحلبي في استانبول عام ١٨٥٥م ثم نقلها الى لندن(١١). وقد صارت المطابع والصحف هي أداة النهضة الثقافية في حلقة الصحوة التي بدأ مفكروها وشعراؤها يرفضون الاستبداد السياسي، ويكتبون ضده، فقد مات جبرائيل الدلال في السجن سنة ١٨٩٢م عقوبة له على قصيدة (العرش والهيكل)، وتشرد صاحب كتاب (طبائع الاستبداد) في أصقاع الدنيا الى أن استقر في مصر؛ ليضم جهوده الى الانجازات التي تراكمت بعد الطهطاوي، ونضجت على يد الأفغاني ومحمد عبده. وكانت مسائل الخلافة والشورى والدستور من أكثر القضايا حساسية عند رجال ذلك الجيل(١٢).

وصار للمرأة صوتها المسموع، في هذه الحلقة، بعد أن تم تغييبها ثقافيا بالكامل في مرحلة الغفوة، فبالاضافة الى (ماريانا مراش) و (ماري عجمي) والجيل الذي سبق مي زيادة، كانت ملك حفني ناصف تنضم الى النساء العربيات اللواتي أكدن دورهن الفعلي شعرا ونثرا في مشروع عصر النهضة.

ولم تكن صدفة أن يعود الشعر الى تقليد قمم الحقبة الذهبية، وأن يقفز البارودي عدة قرون؛ ليأخذ نموذجه ومثاله من الشعر العباسي في عصره الثاني، فالتطلع الى منجزات الغرب سار جنبا الى جنب مع حنين الى العصور الزاهية للحضارة العربية الاسلامية.

وكان من الممكن للحقبة الاستعمارية أن تئد تلك النهضة في المهد، لكن تناقض وتناحر القوى الاستعمارية جعل لمفكري كل قطر متنفسا هنا أو هناك، فاستمرت حالة التراكم التي تتوجت بالثورة العربية الكبرى التي ساعدت بلاد الشام على اقامة قطيعة نهائية مع الحكم العثماني، ولكنها لم تستطع، لا هي ولا مصر ولا الجزيرة العربية التي نجت من الاستعمار التركي، أن تقيم القطيعة مع العقل العثماني وطروحاته، فقد كان اختلاط القومية بالدين يسمح للمنظرين الأتراك بخلق تيار يهدد بالخطر المشترك القادم من الغرب.

وعلى الرغم من البدايات الحرة والمفتوحة لطلائع عصر النهضة والجيل الثاني،

استطاع التزمت الايديولوجي أن يتسرب الى ذلك المشروع الرائد ما بين الربع الأول من هذا القرن ومنتصفه، ولولا جرعة الحيوية الممتازة التي قدمها جيل الستينات؛ لكان الزخم النهضوي قد توقف تماما في مرحلة ما بين الحربين.

وما ان نشأ الكيان الصهيوني في الوطن العربي؛ حتى تغيرت المعادلات الى حد كبير، وظهرت الى السطح طروحات سياسية قومية وأممية تجردت من العنصر العقائدي الذي كان القاسم المشترك الأعظم لكافة المشاريع التنويرية في عصر النهضة.

وكان من الطبيعي، أن تتسبب هزيمة حزيران بنكسة كبرى لمشروع جيل الستينات، لكن ذلك الجيل ظل يقاوم، ويحاول اكمال مشروعه الى أن قامت حرب الخليج؛ لتكشف الثغرات العديدة في بنائه العام، وقد كانت تلك الثغرات تتم تغطيتها جيدا في الحقب السالفة باعلام ديماغوجي، ورؤية سياسية فقيرة وأحادية النظرة، اهتمت بالامساك بزمام الحكم أكثر من الاهتمام بالاصلاح الاجتماعي، وتحقيق الحرية والعدالة.

الحلقة السابعة ١٤١٢ - ٠٠٠ للهجرة / ١٩٩١ - ٠٠٠ ميلادية

لقد نشأ النظام الثقافي العربي الجديد وفقا للقانون العام الذي شرحناه في أكثر من مناسبة من جراء الاصطدام بقوة أجنبية عاتية، وهذا ما كان يحصل في معظم الحلقات، فالأنظمة السياسية، والشعوب العربية أيضا، لا تريد الاعتراف بأخطائها وتقصيرها كما يبدو الا بعد أن ترى نفسها في مرآة الآخر؛ لعجزها نفسيا عن التحديق في مرآتها.

وقد لا يكون النظام الثقافي الذي ينشأ من جراء الاصطدام بقوة أجنبية عاتية من خصائص الحالة العربية وحدها، فالنهضة اليابانية التي صارت نموذجا عالميا للنجاح، بدأت من حالة مماثلة، ففي عام ١٨٥٣م رسا الأسطول الأمريكي على شواطىء اليابان، وخلال حقبتين، كان الجسم الثقافي الياباني ينتفض استجابة للتحدي، ويبدأ رحلته التحديثية الطويلة التي يؤرخون لها بعام ١٨٦٨م واللافت للنظر في نتائج النهضتين، العربية واليابانية، أن الأولى سبقت الثانية في الظهور، وأن اليابانيين خططوا للاستفادة من ثمار النهضة العربية، وأرسلوا الى القاهرة عام ١٨٦٢م بعثة علمية عرفت باسم بعثة (تاكي - اوتشي) مهمتها الاطلاع على معالم النهضة المثيرة للاعجاب، التي بدأها محمد علي في مصر في أعقاب الحملة

الفرنسية. وكانت تلك النهضة قد بدأت تثمر وتؤتي أكلها على شكل مصانع ومدارس لغات، ووسط ثقافي متنور، يتململ للخروج من سكونية حقب طويلة من التخدير الحضاري. ما الذي حصل لنا إذاً؟ ولماذا لم ننجح كما نجح اليابانيون الذين بدأوا مسيرتهم بدراسة تجاربنا التي كانت ناجحة بمقاييس القرن التاسع عشر؟ لكنها فشلت فشلا ذريعا في القرن العشرين.

ان الاجابة عن هذا السؤال الصعب كفيلة بتوضيح الثغرات التي أدت الى فشل مشروعنا الحضاري، والتي تضخمت، وتشعبت نتائجها؛ لتضع حدا للحلقة السادسة من النظام الثقافي العربي، والتي كانت أكثر استنارة وحيوية منذ ثمانية قرون.

لقد فشل مشروعنا؛ لأننا عجزنا عن خلق حالة تراكمية من التطور الذي ينشأ عن ثبات وترسخ مؤسسات المجتمع المدني، بل عجزنا في مناطق كثيرة عن ايجاد تلك المؤسسات ذاتها. وقد فشل مشروعنا النهضوي؛ لأننا عجزنا أيضا عن الاستجابة لمعركة التحدي التقني التي خاضها اليابانيون، وكسبوها بامكانيات أكثر محدودية من امكانياتنا، وموارد أقل من مواردنا. ولم تقف التقاليد، ولا التراث، سدا بين جيل النهضة الياباني وبين مشروعه الحضاري الطموح. واذا قيل في معرض الرد على هذا الاستنتاج ان الاستنزاف الاستعماري هو الذي دمر مشروعنا الحضاري العربي، فمن المفيد أن نتذكر أن اليابان استنزفت أيضا في ثلاثة حروب مدمرة، انتهت أخراها بتحطيمها بالكامل، وتجريب القنابل الذرية على مدنها وشعبها.

لقد فشلنا سابقا؛ لأن أداتنا السياسية كانت عاجزة عن اتخاذ قراراتها محليا، ولم تكن على اتساق مع نخبتنا المثقفة، وطلائع نهضتنا العلمية. وفشلنا؛ لأن النزاهة كانت غائبة بالكامل عن مسارنا الفكري، فراية المصلحة الآنية الأنانية الضيقة هي التي تحكمت في قضايانا القومية والقطرية. وفشلنا؛ لأن العقل العشائري هو الذي كان يحكم تصرفاتنا، وليس العقل النقدي الذي لاينهض بدونه شعب، ولا تتأسس من غيره معطيات أية حضارة.

ولك أن تضيف الى أسباب الفشل تجميد المرأة العربية. وتطوير آليات القمع، وكبت جميع المحاولات التي قامت؛ لتأسيس أفق تعددي مفتوح، يتسع لأكثر من خطة، وأكثر من رأي، وأكثر من حلم. ومع غياب الأفق التعددي، كان لابد أن تغيب مكملاته المتمثلة بالعدالة الاجتماعية وحقوق الانسان.

ولا داعي للإطالة في نعي مشروع عصر النهضة؛ فهو ليس نهاية العالم، ولا

آخر المطاف. وربما كانت الخطيئة الرئيسية لجيل الستينات أنه حاول أن يحيي ذلك المشروع، دون أن يدرك أن الزمن قد تغير، وأن الأسئلة الجديدة التي طرحها التقدم التقني، وارهاصات الحالة السياسية والاجتماعية، تحتاج الى اقتراب مختلف، والى معالجات وحلول إن صحت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فهي لا تصح في حقب تغيرت فيها المعطيات والأولويات والتحديات، وتغير فيها مزاج النخبة أيضا.

ان النظام الثقافي العربي الجديد، الذي سيؤرخون له مستقبلا، بدءا من عام ١٩٩١م، بدأ بالتشكل قبل هذا التاريخ، وتلك حالة معروفة من التداخل بين الأجيال الثقافية. وكل ما فعلته حرب الخليج، أنها هزت بعنف ثوابت العقلية الستينية، ومهدت الطريق لاقتلاع معاقل نفوذها في صفوف الأحزاب السياسية ووسائل الاعلام. وقد جعلت تلك الحرب الحديث ممكنا عن نظام ثقافي جديد، ورؤية فكرية جديدة، يحملها مثقفون عضويون، لهم أسئلتهم وحلولهم ورؤيتهم الكونية الخاصة.

ومن أبرز سمات هذا النظام الثقافي الجديد، أن حملته قد تخلوا عن ثنائية اليمين واليسار، وقللوا مخاوفهم من (تابو الآخر)، ورفضوا التعامل مع شعارات جاهزة، لم تعد تعني الكثير، حتى للذين صاغوا، وعاشوا على استثمارها.

وفي ظل مناخ جديد من التفكير، تقدمت المسائل القطرية؛ لتأخذ الأولوية على القضايا القومية، وتراجعت الأحادية السياسية أمام تعددية صاعدة نظريا، ولكن لم يتم وضعها موضع التطبيق بعد في العديد من المناطق، وقد غاب المثقف الايديولوجي عن واجهة الأحداث؛ ليحل مكانه المثقف العضوي الغرامشي، صاحب التوجهات الليبرالية المستقلة التي تعلي من شأن العدالة الاجتماعية وحقوق البشر.

ان النموذج لا يسود، كما يعتقد (توماس كون) صاحب كتاب (بنية الثورات العلمية) الا حين يتم الاتفاق بين المؤثرين في المجتمع العلمي على تغليب رؤية جديدة يتم على ضوئها، وبوحي منها، صياغة المشكلات واقتراح الحلول. وما دامت القطيعة قد حدثت مع النظام الثقافي الأقدم؛ فإن حملة راية النظام الثقافي العربي الجديد مطالبون بتقديم رؤيتهم وحلولهم، وهذا لا يتم بين ليلة وضحاها، كما انه لا يحتمل التأجيل كثيرا. واذا كان هناك ما يبرر تأجيل التفاصيل والخطط، فلا شيء يبيح التأخير في تحديد الأولويات التي ستكون بمثابة بوصلة مستقبلية، تشير الى الآفاق المحتملة لنظام يظل قابلا للتعديل والتطوير؛ لأنه ما يزال في بداياته المبكرة، بعد أن أخرجته حرب الخليج من طوره الجنيني.

ونستطيع بعد قليل من التدقيق والفرز أن نجازف بالاعتقاد بأن توطين

التكنولوجيا في العالم العربي، وكسب معركة التحدي التقاني تقف في طليعة الأولويات، يليها استكمال مؤسسات المجتمع المدني، التي تضمن وحدها خلق حالة مستقرة، تشكل ضمانة لابد منها لمواصلة التطور. ثم يأتي تحدي تحويل التعددية السياسية من نظريات خجولة وملتبسة الى واقع تطبيقي يضمن لجميع فئات المجتمع المشاركة في البناء الحضاري، ويرتبط بهذه الأولوية، الاطلاق الحر وغير المشروط لامكانيات المرأة العربية، التي كان يتم تعطيلها في هذا المكان أو ذاك منذ عدة قرون، تحت أعذار شتى.

ولا بد لنخبة النظام الثقافي العربي الجديد، في حال اكتمالها، من حسم قضية العلاقة بالآخر، الذي هو الغرب حاليا، والشرق الأقصى في قادمات السنين، ونقل تلك العلاقة من توترها العالي، وصراعها (الحتمي) كما كان يقال قديما، الى حالة حوار، وشراكة حضارية. فنحن لا نملك رفاهية الانعزال عن العالم، ولا نستطيع أن ندفع، الى الأبد، ثمن صراعات كان يمكن تحاشي الكثير منها.

وسوف يلاحظ مثقف النظام الجديد، في بحثه الدؤوب والمضني عن حل لعلاقته مع السلطة السياسية، أنه بحاجة الى تعزيز الثقة بنفسه وبمؤسساته؛ ليساعد على نقل مركز القرارات الخاصة بالمنطقة اليها، ومن خلال أبنائها؛ فقد كان من الأخطاء القاتلة للنظام الأقدم، أنه استكان الى فكرة أن القرارات الخاصة بمصير المنطقة تصنع بالخارج، ولا يمكن لأهل الداخل تبديلها أو تعديلها.

وليس من الضروري أن تكون نتائج النظام الثقافي العربي الجديد ايجابية كلها، فهناك ثغرات واضحة، ونقاط ملتبسة، وعقبات لا يمكن التغلب عليها في المستوى المنظور، لكن ذلك لا يمنع من انطلاقة ذلك النظام بسلبياته وايجابياته، وأهمها وعينا به، وبطبيعة مساراته المستقبلية منذ نشوئه.

ان التساؤل عن حاجاتنا لنظام ثقافي عربي بديل مسألة مشروعة ومبررة خصوصا وان هذا النظام موجود، وليس في علم الغيب، وهو يأتي في سياق المنظومة الفكرية العربية، وينبثق من قوانينها الخاصة المرتبطة بالهوية الحضارية التي استجابت في مختلف عصورها للاستفزازات الخارجية، وطورت أشكالا مختلفة من الأنظمة الثقافية التي كانت تحمي بها نفسها في فترات ضعفها، وتغزو بها الحضارات الأخرى في مراحل قوتها، وتحفظ لنفسها قدرا مناسبا من التفاعل الخلاق في المرحلتين، ويستحسن أن نتذكر، ما دمنا في بدايات هذه الحلقة من النظام الثقافي العربي، أن التطورات التقنية المذهلة في هذه الحقب، ستضعنا في القرن القادم أمام ثقافة مختلفة تمام الاختلاف عما عرفناه وعهدناه، فالكتاب نفسه قد لا يكون موجودا على المستوى البعيد، والعلاقة مع منجزات التكنولوجيا ستتغير

حتما العلاقات الثقافية والاجتماعية؛ لتضعنا أمام عالم يتحرك كجبل من ثلج داخل محيط شاسع لا يسمح لنا أن نرى من الجبل الا قمته التي تدل على طبيعته، لكنها لا تكشف الا أقل القليل من الخفايا والألغاز الكامنة والأسرار.

الهوامش

١- الشرق الأوسط. العدد ٥٩٢٢ الموافق ١٤-٢-١٩٩٥م

٢- ابو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، يطلق عليه اسم يوم قراقر، ويوم ذي قار الأكبر تمييزا له عن معركة أخرى. انظر أيام العرب ص ٤٨٩ وما بعدها.

٣- يرجح المؤرخون ان يكون تلك العام بعد ٥٤٠م وللمزيد من التفاصيل عنه انظر تاريخ الطبري ج٢ ص ١١١ وسيرة ابن هشام ج١ ص٥٢ - ٥٣.

٤- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٣ ص٢١٤ - ٢١٦.

٥- تاريخ اليعقوبي لأحمد بن أبي يعقوب ج٢ ص٢٧٦.

٦- ابو جعفر محمد بن جرير، الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية ص٧٩ - ٨٠.

٧- الجهشياري، كتاب الوزراء والكتاب ص٧٣.

٨- ابو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة ج١ ص٧١.

٩- ولد ابن تيمية بعد سقوط بغداد بخمسة أعوام، ومات ١٣٢٨م. وولد ابن خلدون بعد وفاته بأربعة أعوام ١٣٣٢م.

١٠- الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، على سبيل المثال انظر: ج١ ص١٢٤ - ٢٣٨ و ٤٩٩ - ٥٤٦.

١١- في نهاية القرن التاسع عشر، كان في القدس وحدها ٢٢ مطبعة، وفي بيروت ١٧ - مجلة المشرق. السنة الرابعة. العدد ٨٧٨.

وعن بدايات الصحافة العربية، انظر مقدمة كتاب - تاريخ الصحافة - لفيليب طرازي.

١٢- لمعرفة المزيد من القضايا الحساسة والممنوعات، انظر كتاب، شفيق جبري، عن محمد كرد علي ص ١١.

تعقيب على ورقة د. محي الدين اللاذقاني

النظام الثقافي العربي

جذوره التاريخية وأفقه المستقبلي

د . سعيد عبد الله حارب المهيري

إن الباحث بالشأن الثقافي لا يسعه الا أن يقدر الجهد العلمي الذي يسعى له الدكتور محيي الدين اللاذقاني من أجل النهوض بالثقافة العربية وهو في سعيه هذا يطرح رؤى وأفكاراً تنويرية لتحريك المكنون الساكن في حياتنا الثقافية دفعا لها الى مزيد من الحركة والتطور.

ولا شك أن الثقافة العربية منذ جذورها الأولى قد استفادت من جهود الباحثين (المحركين) لساكنها، بل كان دورهم هو الأهم والأثمر مقابل المتلقين والمستسلمين لعطائها دون تمحيص أو نقد أو شك!!

ان محاولة الدكتور اللاذقاني تسهم في تأطير نظام ثقافي عربي، يمتد بجذوره الى عمق التاريخ العربي ويستشرف المستقبل بآمال وطموح - هي - بقدر حاجة الأمة الى مثل هذا المشروع. ولا شك أن مثل هذا التصور يحتاج الى تضافر الجهود وتعاونها وصولا للهدف المؤمل، ومن هنا فإن أي ملاحظة أو تعقيب يقدمه المرء لا يمكن أن يقلل من الجهد الذي قدمه الدكتور اللاذقاني في مشروعه، بل ان ذلك يدفعنا جميعا لإبداء الرأي وطرح الأفكار لدعمه وتأييده. ومن هنا فإن ما سيقدم من تعقيبات يعتبر صورة لذلك الإسهام.

ولعل من أبرز ما يمكن أو يبديه المطلع على المشروع ما يلي :

١- إن فكرة وجود نظام ثقافي عربي يتمحور في مراحل تاريخية متعددة يتطلب أن يكون هناك تمايزا بين مرحلة وأخرى يجعل من الوقوف عليها تعبيراً عن اختلاف بينها وبين ما سبقها من المراحل وما يليها منه، ولقد أشار الدكتور في أول كلمة الى التخطيط الأولي لفكرة النظام الثقافي «كفرضية» الا أننا لم نجد من خلال الورقة سمات هذا النظام التي أشرنا اليها حتى نستطيع أن نحدد رأيا من النظام، بل ان «التخطيط الأولي» لا يمكن أن تبنى عليه أحكام بوجود نظام ثقافي. اذ أن المخططات الأولى إنما هي بدايات التصور لأي مشروع. ولعل الدكتور اللاذقاني قد انطلق في فكرته للمشروع الثقافي العربي من التقسيمات التاريخية المرحلية لحركة الثقافة العربية خلال عصورها المختلفة مما يعني أن المشروع ينطلق من خلال هذه التقسيمات ولا يقوم عليها.

٢- أشار الدكتور اللاذقاني الى أن التمايز بين حلقة وأخرى - من حلقات النظام الثقافي العربي - لا يظهر الى الوجود الا في أعقاب اصطدام مباشر وعنيف مع قوة خارجية، أو في أعقاب فتن داخلية متلاحقة. والواقع أن نظرية

التحدي والاستجابة التي نادى بها (توينبي) في حركة التاريخ لا يمكن التسليم بها مطلقا في مسيرة الثقافة العربية لأن ذلك يعطي تصورا مؤداه أن الثقافة العربية هي «ثقافة أزمة» ترتبط حركتها إما بالتصدي للعدوان الخارجي أو مواجهة الفتن الداخلية. وينفي عنها أصالتها التاريخية وذاتيتها المستقلة، وارتباطها بالفكر العربي منذ عصر الجاهلية وحتى يومنا، بل الواقع يشير الى أن الثقافة العربية لم يبرز عطاؤها الا في مراحل الاستقرار السياسي الداخلي والخارجي. ولعل مرحلة الاسلام الأولى (عصر الرسالة وخلافة أبي بكر وعمر) وكذلك عصر الاستقرار في المراحل التالية : عمر بن عبد العزيز - الرشيد - المأمون، كلها تشير الى حلقات متميزة في مسيرة الثقافة العربية لم تنشأ من خلال أزمة، بل ان الابداع الأندلسي في الغرب لم ينشأ الا مع استقرار الدولة الأموية هناك، ولم يكن ابداع مواجهة، كما أن مكنون الثقافة العربية وعطاءها الانساني من شعر ونثر وتدوين ونقد وفقه وتفسير وغيره لم يبرز تاريخيا الا مع استقرار الدولة. ولا يعني هذا أن الاستقرار كان سببا في تطور حركة الثقافة العربية ونموها، بل كان الاستقرار سببا - أحيانا - لترهل هذه الثقافة وضعفها وتأخرها، كما حدث في عهد الدويلات كالبويهية والمماليك ودويلات الأندلس، الا أن ربط حركة الثقافة العربية نموا وتراجعا (بالأزمات) يحتاج الى مزيد نظر وتمحيص.

٣- لقد كانت الرسالة الاسلامية هي الحدث الأبرز في الحياة العربية، بل تكاد أن تصبح هي المفصل الأساسي في حركة الثقافة العربية. وكما أشرنا أن لكل مرحلة، في أي نظام، معالمها وخصائصها التي تميزها عن غيرها، ولذا فإن مرحلة الرسالة الاسلامية الأولى اختلفت اختلافا جذريا عما كان عليه العرب في جاهليتهم سواء كان ذلك من حيث المعتقد أو السلوك أو الابداع، اذ اختلف العرب في معتقداتهم وتصوراتهم ولم يبقوا على شيء مما يربطهم بالمرحلة الجاهلية الا ما كان ايجابيا تلتقي عليه العقول السوية - مهما اختلفت أديانها - كما عبر عن ذلك حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي قال فيه "إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق". ومع هذا التمايز بين المرحلتين إلا أن البحث أدمج مرحلة العصر الجاهلي بعصر الرسالة والخلفاء الراشدين مما يخالف المنهج الذي التزم به البحث وهو جعل الأحداث الكبرى مفصلا من مفاصل حلقات النظام الثقافي العربي، بل إن البحث يذهب الى اعطاء حادثتين وهما (معركة ذي قار) و (حادثة الفيل) على الرغم من أهميتهما - يعطيهما - وزنا في التغيير أكبر من الرسالة الاسلامية نفسها.. التي كانت هاتان الحادثتان مقدمة لها.

وإذا كان هذا الأمر بالنسبة للمواجهة الخارجية، فإن في بنية الحياة العربية خلال هذه المرحلة (من الجاهلية – ٤٠ هـ) من الأحداث الداخلية ما يجعلها مفصلا أو حلقة أخرى، فالفتنة التي نشأت في أواخر عهد عثمان وامتدت الى عهد علي بن أبي طالب ومعاوية رضي الله عنهم، قد غيرت من حركة الثقافة العربية تغييرا كبيرا، اذ قسمت العرب المسلمين على عدة مستويات، اذ انقسموا في الالتزام الديني الى سنة وشيعة وخوارج، وأدى ذلك الى نشوء نظريات وتصورات مختلفة ومتباينة برزت في عطائهم الثقافي بصوره المختلفة سواء كان دينيا كعلوم التفسير والعقيدة والفقه، أو في تدوينهم للتاريخ، أو في آدابهم وفنونهم، اذ تأثر كل طرف بانتمائه وانعكس ذلك التأثر على عطائه وإبداعه الذي برز بعد ذلك في مسيرة الثقافة العربية.

٤- تعتبر مرحلة الحصاد التي أشارت اليها الورقة، عصر المأمون وما تلاه (١٩٨-٦٥٦هـ ٨١٤-١٢٥٨م) من أبرز المراحل التي يمكن أن تؤرخ في مسيرة الثقافة العربية، اذ خرجت فيه هذه الثقافة من الخصوصية العربية الى الاطار الأوسع، بل انها تمثل نموذجا للتثاقف الانساني. فعلى قدر ما أسهمت فيه الثقافة العربية من ابداع رفد مسيرة العطاء الانساني بالجديد، فقد استطاعت فيه الثقافة العربية أن تكتسب الكثير مما أسهم فيه الآخرون من ابداع انساني. فلأول مرة تختزن فيه الثقافة العربية مخزونا ليس من ابداع أبنائها فكانت حركة الترجمة والنقل من الثقافات الأخرى كاليونانية والفارسية، وكان اسهام الآخرين من غير المنتمين للعرب في ابداع الثقافة العربية، بل تميزت هذه المرحلة بمشاركة واسعة للمسلمين غير العرب – كما أشارت الورقة – خاصة الفرس منهم، فعلى الرغم من أن جذورهم الثقافية تختلف عن العربية، الا أنهم استطاعوا أن يلجوا الى الثقافة العربية بكل قوة واقتدار مما مكنهم من استلام مقاليد الينابيع في هذه الثقافة. وهنا يطرح سؤال لا بد منه، عن المؤثر الأساسي في عملية الصهر لهذه القوى الثقافية، ولن نتجاوز القول إن الاسلام كان العامل المؤثر في ذلك، إذ تجاوز كونه دينا ليصبح ثقافة حتى لغير المسلمين المستظلين به، فكانت اسهامات الأدباء والمفكرين من غير المسلمين كاليهود والمسيحيين ومازال الأمر كذلك حتى اليوم عند غير المسلمين من المنتمين للعربية، إذ أصبحت الثقافة الاسلامية بصورتها العربية – ثقافة تتجاوز الانتماء الديني لتصبح ثقافة متعددة الأعراق والمذاهب، وإذا كان الأمر كذلك لغير المسلمين فقد كان واضحا للمسلمين غير العرب، اذ اعتبروا انتماءهم للاسلام إنما هو انتماء للثقافة العربية يحدوهم في ذلك اتساع رقعة الاسلام ليشمل مختلف الثقافات التي

تعبر عنها العربية بقول الرسول صلى الله عليه وسلم "إنما العربية اللسان" وكأن بذلك يضع الأسس للثقافة العربية وهي اللسان العربي مع التجاوز عن الانتماءات الأخرى. وهنا نطرح السؤال مرة أخرى، كيف يمكن للاسلام أن يكون مؤثرا أساسيا في النظام الثقافي الجديد خاصة وأن الثقافة العربية تضم كثيرا من غير المنتمين للعربية، كالأكراد والبربر والزنوج والفرس وغيرهم، هل يمكن أن يكون عطاؤهم وإسهامهم الثقافي جزءاً من الثقافة العربية على الرغم من عدم انتمائهم لها؟

٥- لقد كان جميلا ما أشار اليه الدكتور اللاذقاني من رؤية حول حسم قضية العلاقة للآخر، حين طالب بنقل العلاقة من توترها العالي الى حالة الحوار وشراكة الحضارة، إذ لا يمكن صيانة مستقبل مشرق للبشرية في ظل الصراعات القائمة حاليا، الا أن السؤال الذي نبحث عن اجابته عند (الآخر) هل هو على استعداد لمقابلة هذه الدعوة بـ (خير منها) أو (مثلها)؟ ان الواقع يشير الى غير ذلك، ففي الوقت الذي تتجه فيه أنظار العالم نحو المشاركة في صياغة الحياة على الأرض تبرز دعوات مناهضة لذلك، وما صراع الحضارات عند «صموئيل هنتنجتون» و «نهاية التاريخ» عند «فرنسيس فاكوياما» الا نموذجا (لتأطير) الرؤى الفكرية عند الآخر، أما على مستوى التطبيق فلن يحتاج الأمر عن النازيين الجدد في ألمانيا أو اليمينيين في فرنسا أو قوميي (جرونوفسكي) في روسيا، أو العنصريين في أمريكا الى تنظيرات (هنتنجتون) أو (فاكوياما) لكي يحددوا موقفهم من الآخر!! ولعل المليون أسود كانوا يدركون موقف الآخر منهم وهم يسيرون باتجاه الكونغرس، ان المشكلة ليست في موقفنا الآخر، بل موقف الآخر منا!!! ولعل الآخر (الأولى بالمعروف) في الحوار والمشاركة هو (البُنَى) المتعددة داخل الثقافة العربية ذاتها. فعلى الرغم من التحولات التي مرت بنا - مازلنا- نتقاذف التهم بالتخلف والتكفير، والظلامية، والردة، وغيرها من المفردات المعبرة عن موقفنا من الآخر القريب.

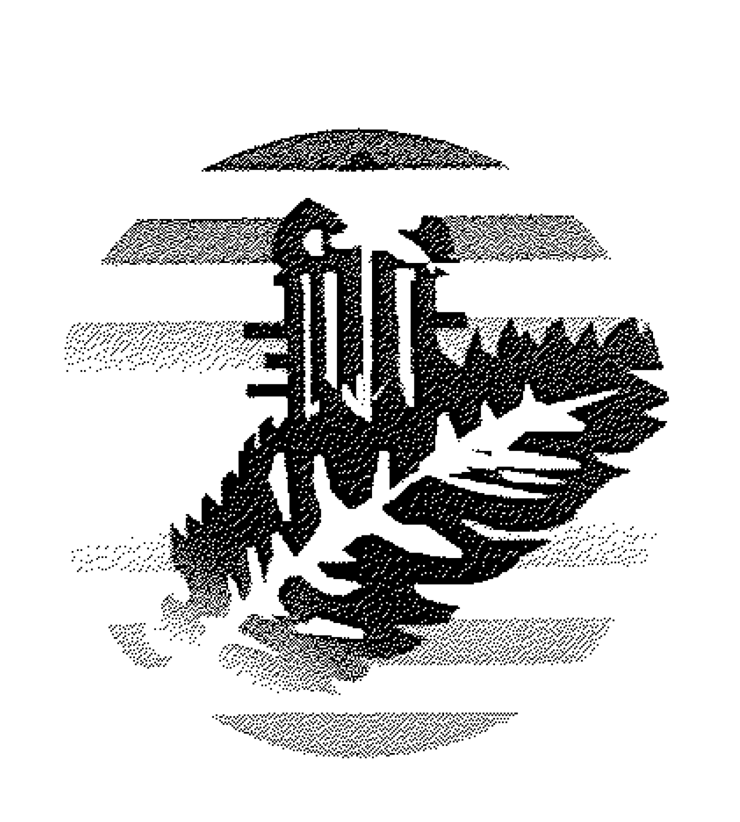
٦- إذا كان من المتصور قبول التقسيم المرحلي للنظام الثقافي العربي في مراحلة المختلفة، الا أن المرء يقف طويلا عند المرحلة السابعة وهي التي تبدأ بالعام ١٤١٢هـ- ١٩٩١م والتي برزت فيها أزمة الخليج، إذ جعل الدكتور اللاذقاني من هذه الأزمة مفصلا تاريخيا سيرا على ما قرره، وهو أن النظام الثقافي العربي الجديد نشأ من جراء الاصطدام بقوة أجنبية عاتية، وبعيدا عن التحليل السياسي لهذه الأزمة، إلا أن الموقف العربي سياسيا واجتماعيا

وثقافيا قد اختلف في نظرته من هذه الأزمة. ففي الوقت الذي ينظر فيه البعض لهذه القوة باعتباره (قوة أجنبية عدوانية عاتية) تلقاها البعض الآخر بلقاء الفاتحين المرحبين!! - ولست بالضرورة هنا معبرا عن أي رأي منهما. ولذا جاء موقفهم الثقافي وفق هذه الرؤية التي عبرت عنها أدبياتهم منذ عام ١٩٩١م.

كما اننا لم نلحظ تغيرا كبيرا في البنية الثقافية أو الفكرية العربية، اللهم الا انكشاف بعض المواقف (الايديولوجية) التي لم تتغير في حقيقتها وإنما ساعدت الأمة على كشفها وبروزها. أما ما أبرزته الأزمة من اهتمام بالعقلانية والليبرالية والتعددية فلم يكن نتاج الثقافة العربية أو (العقلية) العربية وإنما فرضته ظروف وتحولات خارجة عن ارادة الانسان العربي، لعل من أبرزها سقوط الأنظمة الشمولية وانتهاء الحرب الباردة وتصاعد الوعي العالمي بحقوق الانسان، وما تتطلبه من حقوق التعددية الفكرية والسياسية وتبلور النظام السياسي بصورته الليبرالية، ومع ذلك فإن هذه التغيرات لم تؤثر كثيرا على ثقافتنا بل مازال كثير منها حبيس رؤى المفكرين والكتاب والباحثين. وهذه التحولات التي حدثت للعقل العربي خلال المرحلة الماضية لم تكن وليدة أزمة الخليج بل سبقتها بسنوات عدة، فالتخلي عن ثنائية اليمين واليسار، وتقدم المسائل القطرية على القومية والتقارب بين الاتجاهات الفكرية القومية منها والاسلامية.. لم تكن وليدة أزمة الخليج او مواجهة (القوة الأجنبية العاتية)، بل كانت وليدة تحولات بطيئة تمت خلال العقد الماضي (الثمانينيات) أسهمت فيها جهود فردية ومؤسسية بمعالجات مختلفة. ولعل ندوات مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، ومنتدى الفكر العربي في عمان، ومنتدى التنمية الخليجي في الخليج، ومركز دراسات العالم الاسلامي في مالطا، ومركز الدراسات الاستراتيجية في الأهرام بالقاهرة، كل ذلك كان تمهيدا لهذه التحولات التي ابتدأت منذ هزيمة عام ١٩٦٧م - التي هزت كثيرا من المسلمات في العقل العربي - وبرزت من خلالها تحولات فكرية في بنية الثقافة العربية.

بقي أخيرا أن نقول إن ما يدعو اليه الدكتور اللاذقاني من فكرة النظام الثقافي العربي جدير بالتقدير والاحترام والمساندة حتى يأخذ مكانه في ساحتنا العربية. ولعل التعقيبات والمناقشات تؤكد أن أي فكرة تقدم، سواء كانت تأييدا أو نقدا، إنما ترفد هذا المشروع الحضاري وتصب في أهدافه.

الفهرس



هذا الكتاب

لا تبغي أبحاث هذا الكتاب الانغلاق على الذات والتمترس بالماضي، مثلما لا تبغي الذوبان في طوفان النظام العالمي الجديد وأنماط الثقافة التي يروج لها، انها تنطلق من حق كل أمة في ان تكون طرفاً فاعلاً في عالم متعدد الثقافات والابداعات، بعيداً عن الالحاق القسري باحادية سياسية وثقافية لا تعكس ما في عالمنا من ثراء في المنابع وتعدد في الحضارات. وقمين بالعرب ألا ينعزلوا عن ديناميكية العصر، وقمين بهم كذلك أن يكون لهم إسهامهم المتميز المستمد من تاريخهم ومن شروط تطور حضارتهم وثقافتهم، في المجرى الراهن والمستقبلي للثقافة العالمية.